سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا مائهٔ هفدهم

جلد اول

مذیل بترجمهٔ گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

نگارش
محمدعلی فروغی

بسرمایه
کتابفروشی زوار
تهران ـ خیابان شاه آباد

دیباچهٔ چاپ دوم

بنام خدای بخشندهٔ مهربان

چندسال پیش برای اشتغال بامری علمی که ضمناً سودابناء نوع در آن متصور باشد بترجمهٔ رسالهٔ کوچکی که معروفترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی میباشد دست بردم و پس از انجام بر خوردم باینکه این رساله بکسانیکه از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره‌ای نمیدهد پس برای مزید فایده مقدمه‌ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تازمان دکارت باختصار در آن باز نمودم و بچاپ رسانیدم اینک نسخهٔ آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدید چاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمه‌ای که در سیر حکمت نگاشته‌ام پسندخاطر دانش طلبان گردیده تا آنجا که آرزومند شده‌اند که دنباله آن نیز برای نمودار ساختن سیر حکمت از زمان دکارت تا کنون نگاشته شود باین نظر تصرفات واضافاتی در آن مقدمه بعمل آورده آنرا جلد نخستین از سیر حکمت دراروپا قرار دادم و ترجمهٔ رسالهٔ دکارت را هم چنانکه بود ضمیمهٔ آن ساختم وامیدوارم بزودی جلد دوم کتاب رانیز مشتمل بر سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنانکه بتوانند از سراسر تاریخ فلسفه اروپا اجمالا آگاه شوند واز خداوند در این امر توفیق میخواهم.

محمدعلی فروغی

تیرماه ۱۳۱۷

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا دکارت

فصل اول

حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله حل نشده وشاید هیچگاه بدرستی روشن نشود که تمدن و دانش وحکمت در کدام نقطهٔ روی زمین آغاز کرده است.

آغاز حکمت از مشرق زمین است

ولیکن تمدنی که امروز بدستیاری اروپائیان درجهان برتری یافته بی گمان دنبالهٔ آنست که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی واصول آنرا ازملل باستانی مشرق زمین یعنی مصر وسوریه وکلده وایران وهندوستان دریافت نموده‌اند.

هنگامیکه یونیان درخط علم وهنر افتادند وبنا گذاشتند که آنرا ازملل مشرق فراگیرند آن اقوام ازدیرگاهی درراه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده ومراحل مهم پیموده بودند ولیکن قوم پراستعداد یونان جمله وماحصل آن معلومات را گرفتند و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز برآن افزوده بهمه رشته ذوقیات ومعقولات صورتی چنان بدیع دادند که اقوام دیگرخاصه مردم اروپا وآسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده وازآن چشمهٔ زلال بهره بردند.

جنش یونانیان درامور علمی وعقلی وذوقی، بدرستی از دوهزار وپانصد سال پیش

ظهور حکمت در یونان

از این آغاز کرده ودر همهٔ انواع بروزات ذهنی وطبع انسانی آثار زیبای گرانبها بیادگار گذاشته است، لیکن دراینجا تنها به معقولات میپردازیم و بذوقیات نظر نمیاندازیم چه آن خود بحثی جداگانه وداستانی دراز است.

نخست می‌بینیم یونانیان مانند ملل دیگر باستان دربارهٔ زمین وآسمان وماه و خورشید وستارگان وآب وهوا وغیرآن تصوراتی دارند که معتقدات دینی آنهاست و مبنی براین است که موجودات عالم وآثار طبیعت شخصیت دارند وخداوندان میباشند وبعضی شایستهٔ پرستش وبرخی درخور پرهیزند. بمرور زمان درذهن آن مردم زنبا

خداوندی ازعین موجودات برداشته شد وبرای هریك رب‌النوعی فرض کردند که صفات وحالات وحوائج ونفسانیات بشررا شدیدتر وقوی تردارا میباشند ومردمان دنیا بازیچهٔ هوا وهوس آنها هستند وعبادات وآداب دینی برای جلب رأفت ودفع شرایشان است .

آن عقاید که درواقع اساطیر است، تازمانیکه دین مسیح دراروپا عمومیت نیافته بود شیوع داشت وعوام بلکه بسیاری ازخواص بمقتضای آنها عملیات دینی ودنیوی وعبادات ومعاملات خود را جـاری می‌ساختند وآگـاهی برآنهـا از منظومـه هـا ونوشته های شعراء و نویسندگان یونان مخصوصاً اومیروس (۱) و هیسیودوس (۲) بخوبی برمیآید .

حکمای هفتگانه

ضمناً چنانکه درمیان همهٔ اقوام وملل همواره اشخاص نکته سنج ونصیحت گو بوده که مردم رااز سود وزیانشان آگاه وبگفته های خردمندانه بیدار میساخته‌اند درمیـان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده وبعضی ازآنها نامی شده ووضع قوانین و آداب سودمند برای آن‌قوم نموده‌اندو گفتگواز هفت خردمند(۳) برزبـانها بوده که دانشمند ترین مردم خوانده میشدند ولیکن گذشته ازآنها بعضی متفکرین نیزپیدا شدند که اعتقاد بارباب انواع طبیعت حقیقت جوی ایشان راقانع نساخته ، کم کم موجودات راعناصر واسطقسات خوانده وجریان امور عالم راباسباب وعلل دانستند وبعلت معلول وقواعد واصول قائل شدند وچنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده‌اند بسیاری ازچیزها بیکدیگر مبتدل میکردند واختلافهائی که در جهان مشاهده میشود غالبا صوری است پی‌برده اند باینکه تکثر بسیاری که در عالم بنظر میرسد واقعیت ندارد وشمارهٔ اشیاء حقیقی بسی کمتر ازآنست که گمان میرود ، پس برخورده‌اند باینکه شاید حقیقت واحدی باشد که اشیاء روزگار واحوال آنها تبدلات و تجلیات اوباشند ونیز ازکشف همین امر که غالبا بنظر میآید که چیزهائی تازه موجود شده‌اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سابق میباشند ، پی بردند باینکه موجود ومعلوم شدن درکار نیست، نه‌معدوم موجود ونه‌موجودمعدوم میگردد وکون‌وفساد همه تغییروتبدیل است .

ازمائهٔ ششم پیش ازمیلاد دریونان کسانی نام‌برده میشوند که درپی بیان آثار طبیعت ودرك حقیقت عالم آفرینش ودر جستجوی وجود (٤) اصیلی بوده‌اند که تظاهرات او عالم کون وفساد وتغییرات راپدیدار میسازد ودربارهٔ اورایها وفرضها اظهار میدارند که

---

(۱) Homère نزدیك هزارسال پیش ازمیلاد. (۲) Hésiode نزدیك نهصد سال پیش ازمیلاد .

(۳) Les sept sages درباب اسامی این حکماء روایات مختلف است اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده‌اند. بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کلئبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon (٤) l'Etre

هریك بجای خود شایان دقت وشامل پارهٔ ازحقیقت است .

حکمای ایونی

تالس ملطی

ازحکمای مائه ششم وپنجم چندان نوشته وآثاری باقی نمانده تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم، اینقدر میدانیم قدیمترین دانشمندان یونان تالس ملطی (۱) است که درهندسه ونجوم دستی داشته وتوانسته است کسوفی رادر سال ۵۸۵ پیش ازوقوع خبر دهد واز خاصیت کهربا آگاه بوده ورطوبت راماسادةالمواد دانسته یعنی آب راماية حقيقي موجودات پنداشته است .

ازهمشهریان تالس بازدونفر حکیم نامبرده میشوند که اولی انکسیمندروس (۲) شاگرد تالس ومعتقد بوده‌است براینکه اصل موجودات چیزی است غیرمتعین وغیر متشکل بی‌پایان وبی‌آغاز وبی‌انجام و

انکسیمندروس

جاوید وجامع اضداد خشکی وتری وگرمی وسردی وهرگاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور وبروز وتولد وحیات روی میدهد وچون بازباهم مجتمع میگردند مرگ و کمون ودر واقع رجوع باصل میشودوازآن ماده‌غیرمتشکل ازتأثیرسردی‌وگرمی‌عناصر ساخته میشود خاك‌سرد وآتش گرم وآب متمایل بسردی وهوا متمایل بگرمی وهیئت‌عالم ازاین چهار عنصر ساخته شده که بترتیب روی‌هم جاگرفته‌اند .

انکسیمانوس

حکیم دیگر که شاگرد اوست انکسیمانوس (۳) نام دارد و هوا را مادةالمواد میداند وقبض وبسط آنرا موجد عناصر دیگر می‌پندارد .

یکی ازبزرگان حکمای باستان هرقلیطوس (٤) ازاهل افسوس (٥) است که مردی بلند پایه وبامناعت ومتین بوده، ازقرار مذکور باداراي بزرك هخامنشی مکاتبه داشته وشاهنشاه ایران اورا بدربار خودخوانده دانشمند گوشه نشینی را برهمهمی پادشاه برگزیده است . عقاید وافکار

هرقلیطوس

مردمان ورفتار وکردارآنان رادیدهٔ حقارت مینگریست، ازسخنانش کلماتی چند منقول است که عمیق وپرمعنی می‌نماید، لیکن معروف به‌تیرگی وابهام‌بوده وفهم‌آنها رادشوار می‌یافته‌اند . آنچه ازحکمت اومعلوم شده این است که‌آتش را اصل ومبدأ میخوانده و آنرا مظهر کامل تبدل وبیقراری میداند . وجود ناپرجا قائل نمیباشد وعالم را برودی تشبیه میکند که همواره روان است ویك‌دم مانند دم‌دیگر نیست وثبات وبقا رامنکر است ومیگوید هرچه رابنگری بیك اعتبار هست وبیك اعتبار نیست . سیست بیمچ‌چیز عنوان کفت میباشد باید گفت میشود وشدن (٦) نتیجهٔ کشمکش اضداد است وباین سبب جنك

---

(۱) Thalès de Milet واونیز حکمای سبعه شمرده است .

(۲) Anaximandre (۳) Anaximène (٤) Héraclite (٥) Ephèse ازشهرهای یونانی آسیای صغیر (٦) Le Devenir (کون) در مقابل l'Etre (وجود)

درعالم ضروری است وهماره کشمکش اجزاء عالمرا باهم سازش وتوافق میدهد واضداد برای یکدیگر لازمند ولی باید درحال اعتدال وتناسب بمانند وهمینکه یکی ازحداعتدال بیرون شدعدل عالم اورا بمقام خود برمیگرداند. زندگی یکی مرگ دیگری است وعدم این مایهٔ وجودآن است ونیك وبدومرگ وزندگی وهستی ونیستی درواقع یکی است و خواص اشیاءواختلافات آنها نسبی واعتباری است چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است ودر مذاق انسان بد وحقیقت واحد است وکائنات ازعنصر خشك وگرم ناشی هستندو بازبهمان عنصر برمیگردند وراه نشیب وفراز می پیمایند. درراه نشیب آتش مبدل بخاك وآب میشود وخـاك درراه فراز بـه آب وآتش منتهی میگردد ظاهـر کثرت است وباطن وحدت وروح انسان نیز شرارهٔ ازآتش علوی است وپس از مرگ رجعت باصل مینماید.

هرقلیطوس چون بیقراری وبی‌ثباتی را اصل هرچیز دانسته وفلسفه‌اش براین مایه بوده ودر ناپایداری امور اصرار واز مردم کناره جوئی داشته ودنیا رابچیزی نمی‌گرفته است واورا ازرمره بدبینان (۱) میشمرند وحکیم گریان میخوانند (اواخر مائه ششم و اوائل مائه پنجم قبل ازمیلاد)

دانشمندانی که تاکنون نام برده‌ایم درنزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند، زیراکه همه ازمردم ایونی (۲) بوده اند.

نامی‌ترین حکمای باستان فیثاغورس (۳) است دربارهٔ اوتصریح کرده اند که بمصر وایران وهندوستان مسافرت کرده واز دانشمندان آن کشور ها بهره برده است.

فیثاغوریان

دراواخر مائه ششم بیونان برگشت وگروهی پیرواوشدند و انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی واخلاقی وسیاسی بود.

بدرستی نمیدانم عقاید وفلسفهٔ آن گروه همه ازخود فیثاغورس است یافکر مریدان نیزدر آن دخیل بوده است، درهرحال پیروان اومذهب تناسخ داشتند وخوردن جانوران رادروا نمیدانستند وازاین رووجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هندشباهت وتمایل دارد.

---

(۱) Pessimiste (۲) کشوری‌که ما او را یونان میگوئیم ودرانتهای جنوبی شبه جزیرهٔ بالکان واقع است اصلیش هلاس Hellas بود؛ واهل آن دیارخود را Helléne می‌نامیده‌اند وایونی Ionie اسم قسمتی ازسواحل آسیای صغیر است که جماعتی ازهلن آنجا اقامت داشتند وچون ایونی درآسیاواقع ومشرق زمینی ها ابتدای برخوردشان بمردم هلن باآن جماعت بوده کلیه مردم هلن رامنتسب به‌ایونی نموده هلاس رایونان ومردمش را یونانی خوانده‌اند چنانکه رومیانهم بهمین طریق یونانیهارا بمناسبت اسم یك طایفه ازآنهاکه بایشان نزدیکتر بوده گریك Grecs گفته‌اند وامروز اروپائیان یونان را بهمین اسم میخوانند.

(۳) Pythagore معاصر کوروش وداریوش هخامنشی.

اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس درهندسه و بسیاری قضایای دیگر باومنسوب است .

کلیهٔ درفلسفهٔ فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته واوعدد رااصل وجود پنداشته وهمهٔ امور رانتیجهٔ ترکیب اعداد ونسبت های آنها دانسته است . چون باین نکته برخورده است که ترکیب صوتها درتولید نغمات تابع تناسبات عددی میباشد موسیقی را نیز مانند هندسه ونجوم ازرشته های علوم ریاضی وکلیهٔ نظام وعالم را تابع عدد میشمارد وهروجودی را مادی باشد یامعنوی بایکی ازاعداد مطابق می‌داند مختصر عدد راحقیقت اشیاء وواحد را حقیقت عدد میخواند . تضاد واحد وکثیر وزوج وفرد را منشأ همهٔ اختلافــات می‌پندارد . امــا واحد مطلق رااز زوجیت وفردیت ووحدت و کثرت بری می‌داند .

پیروان فیثاغورس درباب هیئت عالم رأی مخصوصی دارند بکرویت زمین پی‌برده ولی یك کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز ومحور عالم ومظهرالوهیت است وزمین و خورشید وماه وسیارات (عطارد وزهره‌ومریخ ومشتری وزحل) وثوابت گردآن میچرخند وچون ده‌را عدد جامع کامل میدانستند معتقد بوجود یك کرهٔ زمین نامرئی (۱) نیز بودند تاعدد کرات ده باشد وموجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند وچنین فرض میکردند که فاصله های کرات از یکدیگر به‌نسبت فاصله های اعدادی است که نغمات آواز هــا را میسازد وگردش آنها نیز نغمهٔ ساز میکند که روح عالم‌است وآنرا گوش مردم بواسطه عادت یاعدم استعداد درك نمینمــاید وهمچنانکه اجسام هریك عددی هستند ارواح نیز اعدادند وجزئی ازروح جهان واخگری ازآتش علوی وبرقی ازفکر الهی میباشند جاوید ونمردنی هستند جزاینکه درسیر خود برحسب چگونگی زندگانی تن‌از درجهٔ خویش پستتریا بالاتر میروند یابجای خود میمانند .

حکمت فیثاغورس ازچند روقابل توجه است یکی اینکه حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبتهای عددی که امری‌فرضی وعقلی است قائل‌شده به‌آن اهمیت داده . دیگراینکه کرویت زمین را معلوم کرده ومزیت مرکز وساکن بودن را ازآن برداشته است وهر چند این‌رأی تامدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود ومرض فیثاغورس دربــاب هیئت عالم درست بــا حقیقت موافقت نداشت معهذا نمی‌توان‌آنرا درکشف هیئت جدید بی‌تأثیر دانست (۲)

(۱) Antichtone یعنی مقابل زمین یاقرین زمین

(۲) ظاهراً لفظ فیلسوف از مخترعات فیثاغورس است باین معنی که دریونانی حکیم یعنی خردمند را سوفوس وحکمت راسوفیا می‌گفتند فیثاغورس گفت ماهنوزلیاقت‌آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون خواهان حکمت هستیم باید ما را فیلوسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت وهمین لفظ است که فیلسوف شده وفلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است

درمائه پنجم پیش از میلاد یونانیها درعلم وحکمت وهنرو ذوقیات پیشرفتهای مهم نمودند . گذشته ازپنهائی که پیروان فیثاغورس بریاضیات یعنی حساب وهندسه وهیئت و موسیقی دادند درعلم وعمل طب نیز مشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۱) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر درازدست) .

درفلسفه ازاشخاص نمایان آن زمان یکی انباذقلس(۲) است که عالم را ترکیبی ازعناصر چهارگانهٔ آب وباد وخاك وآتش میداند وجمع وتفریق عناصررا که مایه کون

انباذقلس

وفساد عالم است نتیجهٔ مهر وکین میخوانند واین دو مؤثر بنوبهٔ خود غالب و مغلوب میشوند و هرگاه مهرغلبه دار جمعیت بر پریشانی فائق است و چون کین چیره میشود تفرقه شدت مییابد و دورهٔ که ما درآن هستیم دورهٔ غلبهٔ کین و پریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست .

انباذقلس داعیههای بزرك درسر داشته وخود را سزاوار پرستش مردم میدانسته است وگفتهاند محض حفظ حیثیاتروحانی خویش ازبادشاهی که برای اومیسر بودگذشته وجاه ومنزلی بالاترازآن درانظار حاصل نموده است .

یکی دیگر ازبلندقدرترین حکمای آن دوره ذیمقراطیس (۳) است که درجمیع رشتههای حقایق غورکرده درآفاق وانفس سیرکامل بعمل آورده وآثار بسیار از خود

ذیمقراطیس

گذاشته لیکن چندان چیزی ازآن باقینمانده است . ازجهة تبحر درعلوم اورا درمائه پنجم دارای همان مقام دانستهاندکه ارسطو درمائه چهارمداشتوشیرینزبانیشرا نظیرافلاطون گفتهاندو برخلافهرقلیطوسطبعاًخوش بین (٤) وشاد بوده وحکیم خندان نامیده میشده است . باری آن دانشمند جهان و همه اجسام رامرکب ازذرات بسیارکوچك بیشمار دارای ابعاد ولیکن تجزیه ناپذیر(٥) میداند ومعتقد است که ذرات همه یکجنساند وتفاوت آنها وتنوع اجسام همانا ازاختلاف شکل واندازه ووضع ذرات آنها نسبت بیکدیگراست . وجود ذرات ابدی است وبیك حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك هستند این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند وجنبشآنها درخلاء است و بنابراین سراسر جهان ازخلاء وملاء صورت گرفته است . ارواح وارباب انواع نیز از ذرات مرکباند ولیکن ذرات آنها کوچك ترو برحرکتتر ازذرات اجسام میباشند .

ذیمقراطیس ببخت واتفاق قائل نیست وهمه اموررا علت ومعلول یکدیگر ووقوع

Démocrite (۳) Empédocle (۲) Hippociate (۱)
Atome (٥) Optimiste (٤)

آنهارا ضروری وجبری میداند . بعقیده او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آنستکه ازاشیاء واجسام چیزهائی صادرشده ودر فضا سیر نموده باعضاء حساسهٔ انسان میرسند و آنهارا متأثرو متحسس میسازند .

دیگرازحکمای آن عصر انکساغورس (۱) است ورأی اودربارهٔ اجسام وجهان باحکمای سابق الذکر فرق عمده دارد ازاینرو که او قائل نیست باینکه همه چیز از یك ماده یا عنصرساخته شده وحرکات وتبدلات آنهاذاتی باشدو معتقد است

انکساغورس

بر اینکه هرچیزی تخمهٔ دارد وتخمهٔ همهٔاشیاءدرهمهٔاشیاء موجود است جز اینکه درهر جنس تخمهٔ مخصوص آن جنس برتخمه‌های دیگر غلبه وبروز دارد دارد وتخمه‌های دیگر درحال کمونند مثلا چون یك قطعه استخوان بنظرآوریم ماده گوشت وپوست ورك وپی وهمه چیزهای دیگر دراوهست جزاینکه مادهٔ استخوانی دراو غالب است وباین جهت است که ازیك چیزچیزدیگر تولید میشودمثلا نان که انسان میخورد ودربدن مبدل بخون وبلغم وچربی وگوشت وغیر آنها میگردد سبب آنستکه تخمهٔ همهٔ آن چیزها دراو هست بنابراین کون وفساد یامرك وولادت فقط عبارتست از جدائی اجزاءازیکدیگر ودر آغاز امرهمهٔ تخمه‌ها ومواد مختلفه درهم آمیخته بوده و تمایز نداشته‌اند عقل جهان آنهارا ازیکدیگر جدا کرده وبنظم وترتیب درآورده وبگردش انداخته ومصدراین بروزات شده واین عمل هنوزجاری وبرقرار است (۲)

هرچند رأی انکساغورس درترکیب اشیاء ازتخمه‌های متنوع نامتناهی خالی از غرابتی نیست ولیکن بدیع‌ترازآن قول اوست باینکه ناظم امور عالم عقل است وظاهراً این دانشمند نخستین کسی است که چنین رائی اظهارداشته است .

ازحکمائی که تاکنون نام برده‌ایم وهمه درمائه پنجم وششم پیش از میلاد مسیح میزیسته‌اند فیثاغورس وپیروان اوریاضیان (۳) خوانده میشوند و دیگران طبیعیان (٤) یا مادیان (٥) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر بعالم طبیعت دارند وبوجهی ازوجود ماده وجسم

تعلیمیان وطبیعیان

را اصل و حقیقت اشیاء میدانند و درپی توجیه و کشف چگونگی آثارطبیعت وتظاهرات آن میباشند ودرهرحال همه متوجه هستند باینکه عالم درتغییر وتبدیل است واین معنی را دنبال میکنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات دراو واقع میشود چیست و بچه کیفیت است بعبارت دیگروجود حقیقی یاحقیقت وجود کدام است حتی اینکه یکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مستغرق عالم بی قراری وتغییر گردیده که وجود را نفی

---

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس اجزاء موجودات را Homéoméries خوانده است ، یعنی اجزاء مشابه

(۳) Mathématiciens (٤) Physiciens (٥) Matérialistes یا Hylozoïstes

کرده وحرکت و تبدل را اصل وحقیقت عالم پنداشته است .

ولیکن درمائه پنجم دانشمندانی هم بوده‌اند که نظرشان ازعالم صوری و ظاهری تجاوز کرده ومحسوسات را بی‌اعتبار دانسته ودرتوجیه وتحقیق مسائل معقولات رابیشتر مدخلیت داده‌اند و بتوحید نزدیکتر شده‌اند . مقدم همهٔ آنـان

کسینوفانوس

کسینوفانوس نام دارد که در اواخر مائه ششم واوائل مائه پنجم می‌زیسته واوکاملا موحد است وهمگنان خود را که قائل بخداوندان چندند ودربارهٔ آنها صفات وحالات بشری فرض می‌کنند استهزاء کرده وپند میدهد که خدای یگانه راپرستید واورا ازآلایشهای بشری ونفسانیت وجسمانیت وتوالد وتغییر و تبدیل ومـانند آن پاك بدانید چه او ازلی وابدی وبی تغییر است همه بینش است وهمه دانش ساکن است وبی نیازاز حرکت وجهان را تنها بقوه دانش خود میگرداند وآنچه شما دربارهٔ اومیپندارید قیاس بنفس است واگر اسب و گوسفند همچنین استدلال می‌کردند خداوند را بشکل خـود فرض می نمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمی‌شود وانسان از خـاك آمده و دوباره بخاك برمی‌گردد ووجودی ناچیز وزبون است .

شاگرد کسینوفانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و«برمانیدس» نام

برمانیدس

دارد وبرخلاف هرقلیطـوس بوجود معتقد است و تغییر و تبدیل وحرکت رابکلی خطا وغیرواقع می‌پندارد ومعتقد بسکون ودوام وثبات‌است.می‌گوید وجود نه‌آغاز دارد نه‌انجام چه اگر آغاز میداشت ناچار باید فرض کنیم یااز وجود بـرآمده یاازعدم اگراز وجـود برآمده پس زادهٔ خود است وحادث نیست اگر بگوئید ازعدم ناشی شده عقل ازقبول آن امتناع دارد وهم چنین انجام یعنی مرك وفنـا و تغییرو تبدیل ندارد زیرا انتقال از وجود یا بوجـود است یـا بعدم اگر بوجود است پس تغییر نکرده ونا بـود هم نشده است انتقال بعدم را هم عقل از قبولش عـاجز است و نیز برای وجود حرکت قائل نیست زیرا حرکت ناچـار در مکان بـاید واقع شود و مکان یـا و جود است یا عدم اگر وجود است پس حرکت وجـود در او حـرکت درخود است یعنی سکون است واگر عدم است حرکت ممکن نیست چه حرکت درمکان باید بشود ونیز برخلاف انکساغورس وذیمقراطیس قـائل بخلاء نیست ووجـود را واحد پیوسته میداند یعنی یك پارچه وبدون اجزا چه اگر اجزا داشته باشد میان آن اجزا خلاء باشد خلاء وجود است یـا عدم اگر وجـود است پس اجزا از یکدیگرجدا نیستند و وجود پیوسته است واگر عدم است چگـونه میتواند میان اجزا جدائی بیندازد پس وجود یکی است وپیوسته ونامحدود ازلی وابدی و بی‌تغییر وساکن وپایدار و قائم بخود واین عقیده برای انسان ازتعقل حـاصل میشود و شخص خردمند جزبوجـود واحد

که کل وجود و وجود کل است قائل نتواند شد . و بمحسوسات نباید اعتماد کرد که انسانرا بخطا میاندازند و درباره وجود آنچه غیر از وحدت و سکون بنظر آید گمان و پندار و عاری از حقیقت است زیرا قول بوجود متکثر و متغیر و متحرک ناچار منجر بتناقض می گردد و عقل از قبول تناقض ممتنع است .

از آنچه گفتیم برمیآید که برمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است بی اینکه آنرا مبنی بر تجربیات و مشاهدات نماید (۱) و در استدلال عقلی هم شیوه احتجاج لفظی و جدل را پسندیده است و این شیوه را زینون (۲) شاگرد او

زینون

بکمال رسانیده و احتجاجات جدلی او معروف است از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است میگوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال از یك نقطه است به نقطهٔ دیگر پس هرگاه میان آندو نقطه خطی فرض کنیم البته میتوان آنرا نیمه کرد آن نیمه را میتوان نصف نمود و همچنین در این تنصیف هرقدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی میماند میتوان نصف کرد و نهایت ندارد پس آن خط اجزاء بیشمار دارد و جسم متحرك از همهٔ آن اجزاء باید گذر کند و گذر کردن از اجزای بیشمار مدت نا متناهی لازم دارد بنابر این آن جسم هیچگاه بنقطهٔ مقصد نمیرسد پس عقلا ثابت شد که حرکت باطل است و این استدلال را باین ترتیب نیز بیان کرده است .

که اخیلس (۳) که چابك ترین مردم است هرگاه دردنبال سنگ پشت که یکی از کندروترین جانوران است برود بقاعده عقلی هرگز نباید باو برسد زیرا در مدتی که اخیلس مقداری راه طی نموده سنك پشت مسافتی نیز پیموده است و اخیلس باید آن مسافت راهم بپیماید .

اما آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت خلاف اینست و چون این کیفیت بحکم عقل ضروری است پس ناچار باید بگوئیم آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت ندارد و حرکت باطل است و نیز میگوید هرگاه تیری از کمان پرتاب میکنیم برحسب ظاهر روان میشود اما در واقع ساکن است زیرا در هر آن که آنرا منظور کنیم قسمتی از فضا یا مکان را شاغل است و شاغل بودن مکان جز سکون چیزی نیست و در آن نمیتوان تیررا غیر شاغل مکان فرض کرد پس هیچگاه نمیتوان آنرا در حرکت دانست .

کسینوفانوس و برمانیدس و زینون و اتباع ایشان را اروپائیان حکمای الئات (٤)

---

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationlisme میگویند یعنی حکمت تعقلی در مقابل Empirisme یعنی حکمت مبنی بر تجربه و مشاهده (۲) Zenon

(۳) Achtlles در افسانه‌های یونانی بشجاعت و سرعت سیر معروف است نویسندگان مشرق که اورا نمی‌شناختند و از داستان او آگاه نبودند بمناسبت سرعت سیری که باو نسبت داده شد اورا اسب پنداشته‌اند . (٤) E-léates

میگویند چه ازمهاجرین یونانی الیا که درجنوب ایتالیا واقع است بوده‌اند وآنهارا اهل عقل باید گفت وشیوهٔ ایشان چنانکه گفتیم شیوهٔ تعقل و استدلال عقلی گفته میشود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوهٔ اهل حس است .

حکمای الثات

در اواسط مائه پنجم جماعتی هم ازاهل نظر دریونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضروری ندانسته بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته شاگردان خویش را درفن جدل ومناظره ماهر میساختند تا در

سوفسطائیان

[illegible] خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند . این جماعت [illegible] تتبع وتبحردر فنون شتی که لازمه معلمی بود سوفیست(۱) معروف شدند [illegible] کشور وچون برای غلبه برمدعی درمباحثهٔ بهروسیله متشبث بودند [illegible] انرا سوفسطائی میگوئیم علم شد برای کسانیکه بجدل میپردازند و [illegible] سفسطه (۲) نامیده شده است افلاطون و ارسطو درتقبیح سوفسطائیان ورد [illegible] ایشان بسیار کوشیده‌اند ولیکن در میان اشخاصیکه باین عنوان شناخته شده [illegible] دانشمند نیز بوده‌اند از جمله یکی افرودیفوس (۳) است واو از حکمای بدبین بود یعنی بهرهٔ انسان را دردنیا درد ورنج ومصائب وبلیات یافته بود وچارهٔ آن را شکیبائی واستقامت وبردباری وفضیلت متانت اخلاقی میدانست . دیگری گورگیاس (٤) نام دارد که با استدلالاتی شبیه بمباحثات زینون وبرمانیدیس مدعی بود که وجود موجود نیست ونمونهٔ آن این است: کسی نمیتواند منکرشود که عدم عدم است (یابعبارت دیگر لاوجود لاوجود است) ولیکن همینکه این عبارت راگفتیم وتصدیق کردیم ناچارتصدیق کرده‌ایم باین که عدم‌موجود است پس یکجاتصدیق داریم که وجود موجود است وجای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق میشود که میان وجود وعدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود نیست .

گورگیاس بهمین قسم مغالطات دوقضیهٔ دیگررا هم مدعی بود یکی اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست دیگراینکه اگرهم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی بشخص دیگر قابل اضافه نخواهد بود .

معتبرترین حکمای سوفسطائی پروتاغورس (٥) است که بسبب تبحر و حس بیانی که داشت جوانان طالب بصحبتش بودند وبلند مرتبه‌اش میدانستند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمیکرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند . عبارتی که درحکمت ازاو بیادگار مانده انست که «میزان همه چیز انسان است» وتفسیر این عبارت را چنین کرده‌اند که در واقع حقیقتی نیست چه انسان برای

Gorgias (٤) Piodicos (٣) Sophisme (٢) Sophiste (١)
Protgoras (٥)

ادراك امور جز حواس خود وسیلهٔ ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیهٔ است و
ادراك حواس هم در اشخاص مختلف میباشد پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه
را حس میکند معتبر بداند، درعین اینکه میداند که دیگران همان را قسم دیگر درك میکنند
وامورى هم که بحس درمیآید ثابت و بی‌تغییر نیستند بلکه ناپایدار ومتحول میباشند اینست
که یکجا ناچار باید ذهن انسانرا میزان همهٔ امور بدانیم و یك جا معتقد باشیم که آنچه
درك میکنیم حقیقت نیست یعنی حقیقتی قائل نباشیم .

این بود سیر حکمت در یونان اززمان باستان تااواخر مائه پنجم پیش از میلاد .
چنانکه ملاحظه میفرمائید در ظرف دویست وپنجاه سال که اززمان تالس تا این هنگام
میگذرد در یونان مردمان فوق‌العاده درحکمت ومعرفت ظهور نموده‌اند ولیکن از ایشان
آثار کتبی بسیار کم باقی مانده و تقریباً آنچه‌از افکارشان میدانیم بنقل حکمای متأخرین
است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که
بعقاید قدما اشاره میکرده است ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی بمقاصد آن
بزرگان پی ببریم وبعلاوه سقراط وپیروان اودر کسب معرفت بساطی تازه گسترده‌اند
وباستفاده پیشینیان حکمت را منقلب ساخته‌اند و اینك بشرح این معنی میپردازیم .

فصل دوم

سقراط و افلاطون و ارسطو

۱ ــ سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما وفلاسفه یونان درمائه‌ششم وپنجم پیش ازمیلاد نمودیم روشن می‌شود که دراواخر مائه پنجم، درأذهان کسانیکه جستجوی حقیقت ومعرفت میکردند تشویش ونشت بسیار دست‌داده ومخصوصا تعلیمات سوفسطائیان افکار را پریشان‌وعقاید رامتزلزل ساخته بود وبهمین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز رو بسستی گذاشته ومفاسد بزرگ ازآن بروز میکرد .

دراین هنگام سقراط ظهور نمود واواز بعضی جهات بسوفسطائیان شباهت داشت ومعاصرین اکثر میان اووآن جماعت فرق نمی‌گذاشتند ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است درحکمت شیوهٔ تازهٔ بدست داد وآن شیوه راشاگرد اوافلاطون وشاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند و حکمت را باوج ترقی رسانیدند و ازاینرو سقراط امام حکماء واستاد فلاسفه است وچون درراه تعلیم وتربیت ابناء نوع جان سپرده است از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز بشمار میرود (معاصر اردشیر دراز دست وداریوش دوم .)

مقام سقراط

درترجمهٔ احوال سقراط وارد نمی‌شویم کسانی که کتاب مارا موسوم به « حکمت سقراط » خوانده‌اند باندازهٔ لزوم‌ازآن داستان‌شگفت وتعلیمات آن بزرگوار آگاه شده وبرخورده‌اند باین که اوجنبهٔ پیغمبری دارد ووظیفهٔ خود را متنبه ساختن مردم بجهل خویش وتوجه بلزوم معرفت نفس ومزین نمودن‌آن بفضائل وکمالات قرار داده ولیکن رأی ونظر مخصوصی درفلسفه اظهار ننموده بلکه همواره اقرار واصرار بنادانی خویش داشته است .

گفته‌اند سقراط فلسفه رااز‌آسمان بزمین‌آورد یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده جویندگان رامتنبه ساخت که ازآسمان فرودآیند یعنی بلند پروازی رارها نموده .

شیوهٔ سقراط

بخود باید فرورفت وتکلیف زندگانی را بایدفهمید و نیز گفته‌اند
شیوهٔ سقراط دست دست انداختن واستهزاء (۱) بود . اگر
درمکالمهٔ اوتوفرون ومکالمهٔ الکبیادس از وسائل افلاطون که مابفارسی درآورده‌ایم نظر
شود دیده خواهد شدکه سقراط چگونه حریف رادست انداخته وبالاخره اورا مستأصل و
مجبور میساخت که اقرار بنادانی خود نماید . اماآنچه استهزای سقراطی نامیده‌اند در
واقع طریقهٔ بودکه برای اثبات سهووخطا (۲) ورفع شبهه از اذهان داشت بوسیله
سئوال وجواب ومجادله (۳) وپس ازآن که خطای مخاطب را ظاهر میکرد بساز بهمان
ترتیب مکالمه وسئوال وجواب را دنبال کرده بکشف حقیقت میکوشید واین قسمت دوم
تعلیمات سقراط را مامائی (٤) نامیده‌اند زیراکه اومیگفت دانشی ندارم وتعلیم نمیکنم
من‌مانند مادرم‌فن مامائی (٥) دارم او کودکان رادر زادن‌مدد می کرد ومن نفوس راباری
میکنم که زاده شوندیعنی بخودآیند وراه کسب ومعرفت رابیابند وبراستی دراین فن‌ماهر
بود ومصاحبان خودرا منقلب‌مینمود وکسانی که اوراوجودی خطرناك شمرده درهلاکش
پافشردند قدرت وتأثیر نفس اورا درست دریافته بودند .

تعلیمات‌اخلاقی سقراط‌تنها موعظه ونصیحت نبودوبرای نیکوکاری ودرست کرداری
مبنای علمی وعقلی می‌جست . بدعملی رااز اشتباه ونادانی می‌دانست‌ومی گفت : مردمان‌از
روی علم وعمد دنبال شرنمیروند واگر خیر ونیکی را تشخیص دهند البته‌آنرا اختیار

مبنای تعلیمات اخلاقی سقراط

میکنند پس‌باید درتشخیص خیر کوشید مثلا باید دید شجاعت
چیست عدالت کدام است پرهیزکاری یعنی چه وراه تشخیص این
امورآنست که‌آنها رابدرستی تعریف کنیم . این است که یافتن
تعریف (٦) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت رادارد وهمین امراست که افلاطون و
مخصوصاًارسطودنبال آنرا گرفته‌برای یافتن‌تعریف(حد) به‌تشخیص نوع وجنس وفصل
یعنی‌کلیات پی‌برده وگفتگوی تصور وتصدیق وبرهان وقیاس بمیان‌آورده وعلم‌منطق را
وضع نموده‌اند وبنابراین هرچند واضع منطق ارسطوست نظر ببیانی که کردیم فضیلت
باسقراط است که‌راه‌باز نموده است .

سقراط برای رسیدن بتعریف صحیح‌شیوهٔ استقراء (۷) بکار می‌برد یعنی درهرباب
شواهد وامثال ازامور جاری عادی می‌آورد وآنها رامورد تحقیق مطالعه قرار میداد و
ازاین جزئیات تدریجاً بکلیات میرسیدوپس ازدریافت قاعدهٔ کلیه‌آنرا برموارد خاص‌تطبیق

فلسفه کلیات عقلی

مینمود وبرای تعیین تکالیف خصوصی اشخاص نتیجه میگرفت‌و
بنابراین می‌توان گفت پس ازاستقراء بشیوهٔ استنتاج وقیاس و
قیاس (۸) نیز میرفت‌ودر هرصورت‌مسلم است که‌رشتهٔ استدلال

Maïeutique (٤) Dialectique (٣) Réfutation (٢) Ironie (١)
(٥) مادرسقراط ماما بوده است (٦) Définition (٧) Induction (٨) Déduction

مبتنی بر تصورات کلی را سقراط بدست افلاطون وارسطو داده واز اینرو اورا مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی (۱) شمرده‌اند که مدار علم وحکمت بوده است .

اما عقاید سقراط رادر اصول مسائل مهم فلسفی بدرستی نمی‌توان بازنمود چه او هرگز اظهار علم قطعی نمیکرد وبعلاوه تعلیمات خود را نمینوشت وبنابر این جزآنچه

اصول اخلاقی سقراط

پیروان اووبالاختصاص گزنوفون (۲) وافلاطون وارسطو نقل کرده‌اند مأخذی برای پی بردن بتعلیمات او نداریم . مهمترین مأخذ افلاطون است اماوهرچه ازقول سقراط نقل کرده‌استو بدرستی نمی‌توان عقاید استاد وشاگرد را یکدیگر جدانمود .آنچه تقریباً بیقین می‌توان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق بوده وبنیاد تعلیمات اواینکه.انسان جویای خوشی وسعادت است وجزاین تکلیفی ندارد اماخوشی باستیفای لذات وشهوات بدست نمی‌آید بلکه بوسیلهٔ جلوگیری ازخواهشهای نفسانی بهتر میسر میگردد وسعادت افراد درضمن سعادت جماعت است وبنابراین سعادت هرکس دراین است که وظایف خود رانسبت بدیگران انجام دهد وچون نیکوکاری بسته بتشخیص نیك وبدیعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جزدانش وحکمت چیزی نیست امادانش چون درمورد ترس وبی‌باکی یعنی علم براینکه ازچه باید ترسید وازچه نباید ترسید ملحوظ شود شجاعت است وچون دررعایت مقتضیات نفسانی بکار رودعفت خوانده میشود وهرگاه‌علم بقواعدی که حاکم بروابط مردم بریکدیگر میباشد منظور گردد عدالت‌است واگر وظایف انسان نسبت‌بخالق درنظر گرفته شود دینداری وخداپرستی اصول اولی‌اخلاق سقراطی بوده‌است اراده‌آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نتواند بود مگراینکه پیروی ازعقل کند که در آنصورت نیکی وخیر را اختیار مینماید .

وجه اعتقاد بخداوند درنظر سقراط این بود که همچنان که درانسان قوهٔ‌عاقلهٔ هست درعالم نیزچنین قوهٔ موجود است خاصه اینکه می‌بینیم عالم نظام دارد وبی‌قاعده وبی

خداشناسی

ترتیب نیست وهرامری راغایتی است وذات باری خود غایت وجود عالم است پس نمیتوان مدار امور عالم رابر تصادف و اتفاق فرض‌نمود وچون عالم به‌نظام است امور دنیاقواعد طبیعی داردکه قوانین موضوع بشری بایدآنها رارعایت کند بااین‌سبب سقراط درسیاست معتقد بقهر وزور نیست وبامردم

سیاست

مدارا واقناع افکار رالازم میداند بعبارت دیگر سیاست رانیز مبنی برحکمت مینماید .

۳ـ افلاطون

ولادت افلاطون درسنهٔ ۴۲۷ پیش ازمیلاد عمرش نزدیك به‌هشتاد، نسبش عالی و

---

(۱) Philsophie du concept (۲) Xénophon

بزرگ زاده بود، درحدود هیجده سالگی بسقراط برخورده وده سال درخدمت او بسر برده

مختصر ترجمهٔ حال

بعد از شهادت استاد یک چند جهانگردی نموده سپس بتعلیم حکمت پرداخت . دورهٔ افاضه‌اش راجع به نیمهٔ اول مائه چهارم است (معاصر داریوش دوم واردشیر دوم) . دربیرون شهر آتن باغی داشت وقف علم ومعرفت نمود مریدانش برای درک فیض تعلیم واشتغال بعلم وحکمت آنجا گرد میآمدند وچون آن محل آکادمیا نـام داشت فلسفهٔ افلاطون معروف بحکمت آکادمی (۱) شده وپیروان آنرا آکادمیان (۲)خوانده‌اند وامروز دراروپا مطلق انجمن علمی را آکادمی میگویند .

ازتعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم آثـار کتبی او تقریبا سی رساله است که نفیس‌ترین یادگار حکمت و بلاغت بشمار میرود وشرح ووصف آنها دراین مختصر نمیگنجد نمونه‌ازآنرا بترجمهٔ چندرساله ازآن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست‌داده‌ایم . همه آن رسائل بصورت مکالمه نوشته‌شده ونظر بارادت افلاطون نسبت باستادهمواره یکطرف مکالمه سقراط است ودربعضی ازآنها که محققان‌اروپا آثار جوانی افلاطون‌وایام نزدیک بتعلیمات سقراط میدانند بشیوه سقراطواقع میشود یعنی‌استاد ازطرف مقابل‌سئوال میکند وجواب اورا موضوع بحث ساخته بطلان آنرا ظاهر وخطای‌اورا مینماید اماجواب‌صحیح سئوال رابدست نمیدهد ونتیجهٔ اصلی که‌حاصل میشود کشف نادانی وگمراهی‌طرف مقابل است چنانکه غالبا قصد سقراط هم گرفتن همین نتیجه بوده است ولیکن در بسیاری از رسائل دیگر (مثل‌رساله فیدون) نویسنده‌یعنی افلاطون بنمودن شیوهٔ‌مباحثه سقراط اکتفا نکرده کم کم‌آرا وعقاید خودرا اظهار میدارد وحکمت افلاطون ازمجموع آن رسائل باید استخراج شود .

افلاطون باآنکه شعر وصنعتگری رانسبت بحکمت ومعرفت خوار می‌پنداشت خود ذوق وقوهٔ شاعری سرشار داشت مقام علمی اونیز مخصوصا در ریـاضیات عالی بوده و گفته‌اندکه برسر درباغ آکادمی نوشته بود هرکس هندسه نمیداند وارد نشود بنابراین افلاطون درحکمت جمع میان طریقهٔ استدلال وتعقل وقوهٔ شاعری وتخیل نموده بودبا آنکه‌اعراض ازدنیا واحتراز ازآلایش های‌آنرا برحکیم واجب میدانست درامور معاشی وسیاسیات نیز تحقیق بسیار میکرد بلکه غایت اصلی حکمت رااحسن سیاست میدانست و عمل سیاست راتنها درخور حکیم میپنداشت ومایل بودآرا وعقاید سیاسی خودرا بمورد عمل بگذارد وبرای ایجاد واستقرار عدالت که جز ثمرهٔ حکمت نتواند بود میکوشید‌اما چون محیط فاسد‌آتن رالایق نمیدانست که درآنجا بعملیات سیاسی اشتغال ورزد بابعضی از حکمرانان زمان در خـارج‌آتن بنا وبنـیان گذاشته و نزد آنهـا مسافرت نمـود

(۱) Académie (۲) Académicien

ولیکن استعداد آنان هم بیش از آن نبود و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره بحکمت پرداخت.

برای آنکه آنچه از این ببعد میخواهیم بگوئیم روشن باشد یادآوری میکنیم که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم برمیآید که گرفتار این مشکل شده‌اند که آیا

مشکلات حکما

آنچه بر انسان احاطه دارد و آدمی آنرا در می‌یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیر است و بر یکسان برقرار نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است پس چرا عقل و ذهن مانگران وحدت است و اگر وحدت حق است چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا محسوسات و مدرکات مامعتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده آنرا طرح کرده و در آن باب هر کسی برحسب فهم گمانی داشته و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید و افسانه گفته و در خواب شده و هنوز رشتهٔ این خیالبافی سردراز دارد و بجائی نمیرسد امابا آنکه این معمابحکمت گشوده نشده انسان از جستن راز دهر نمیتواند دست بازدارد بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت وقابل تعلق خاطر نمیشمارد.

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما بشماراست چه گذشته از مقامات فضلی ومتانت اخلاقی و مناعت طبیعی متفکری عمیق است و متکلمی بلیغ و محققی ربانی و نکته سنجی برهانی و بااینهمه شورعشق وذوق سرشار دارد وقوهٔ مخیله‌اش خلاق معانی است.

مقام افلاطون

از سقراط طریق کسب معرفت وشیوهٔ مکالمه ومباحثه آموخته و متوجه حد و رسم و کلیات عقلیه گردیده و بعوالم معنوی و مراتب اخلاقی وشناخت نفس پی برده به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه وسوفسطائیان نیز مراجعه نموده ومخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس وفیثاغورس و برمانیدس وانکساغورس بهرهٔ کامل برده عقل خود را بحرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را بنور عقل هدایت نموده مختصر درمکتب حقایق وپیش ادیب عشق کوشیده و آثاری ازخود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند.

سقراط مباحثات خود را بامور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاختصاص باخلاق و سیاست متوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد و اگرچه بامور طبیعی چندان نپرداخته است تا یك اندازه میتوان گفت علم الهی را او ساخته است

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارضند

وگذرنده نه اصیل و باقی وعلم (۱) بر آنها تعلق نمیگیرد بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات است باینمعنی که

مثل افلاطونی

هر امری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات وجماد و چه معنوی مانند درشتی وخردی و شجاعت و عدالت وغیرهما اصل وحقیقتی دارد که سرمشق و نمونهٔ کامل اوست و بحواس درک نمیشود وتنها عقل آنرا در می یابد وآنرا در زبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن صورت است وحکمای ما مثال (۲) خوانده‌اند مثلا میگوید مثال انسان یا انسان فی نفسه (۳) و مثال بزرگی ومثال برابری و مثال دوئی یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبائی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش ومستقلاو مطلقاً و بدرجهٔ کمال وبطور کلی انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یادوئی یاشجاعت یا عدالت یا زیبائی است پس افلاطون معتقد است براینکه هرچیز صورت یا مثالش حقیقت دارد وآن یکی است مطلق ولایتغیر و فارغ از زمان ومکان و ابدی و کلی وافرادی که بحس وگمان ما درمیآیند نسبی ومتکثر و متغیر ومقید بزمان و مکان وفانی‌اند و فقط پرتوی ازمثل (جمع مثال) خودمیباشند ونسبتشان بحقیقت مانند نسبت سایه است بصاحب سایه ووجودشان بواسطه بهره ایست (٤) که ازمثل یعنی حقیقت خود دارند وهرچه بهرهٔ آنها ازآن بیشتر باشد بحقیقت نزدیکترند واین رای را بتمثیلی بیان کرده که معروف است و آن اینست که دنیارا تشبیه بمغازه‌ای نموده که تنها یك منفذ دارد وکسانی در آن مغاره ازآغاز عمراسیرودر زنجیرند وروی آنها بسوی بشن مغاره است وپشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتو انداخته و میان آنها و آتش دیواری است کسانی پشت دیوار گذر میکنند و چیزهائی با خود دارند که بالای دیوار بر آمده وسایهٔ آنها بر بشن مغاره که اسیران روبسوی آن دارند میافتد. اسیران سایه‌ها را می بینند وگمان حقیقت میکنند وحال آنکه حقیقت چیز دیگری است وآنرا نمیتوانند دریابند مگراینکه از زنجیر رهائی یافته از مغاره درآیند. پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه‌هائی که بسبب روشنائی آتش می بینند مانند چیزهائی است که از پرتو خورشید برما پدیدار میشود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه ها بی حقیقت اند و حقیقت مثل است بانسان که انسان تنها بقوهٔ عقل و سلوك مخصوصی آنها را ادراك تواند نمود.

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس وان را که عامه درك میکنند مجاز

---

(۱) مبتدیانرا متوجه میکنیم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود گاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir) وقتی بمعنی مجموعه‌ای ازمعلومات مرتبط بیکدیگر است که یك یاچند فن راتشکیل میدهد (Science) وزمانی بمعنی ادراك وحاصل شدن صورت اشیاء در ذهن یاعقل (Connaissance) ودراینجامراد معنی اخیراست (۲) Idée (۳) L'homme ne soi

(٤) Participation

میدارند وحقیقت در نزداو عالم‌معقولات است که عبارت ازمثل باشد وباین‌بیان‌مشکلاتی را که‌در آغاز این باب بآنها اشاره کردیم پیش خود حل‌نموده و معتقدشده است که‌عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم‌هم نیست، نه‌بوداست نه‌نبود بلکه نموداست ونیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت‌چراست، ثابت‌کدام است ومتغیر چیست، چه‌معلومی از معلومات ما معتبر و کدامیك بی اعتبار است.

ضمنا از بیان افلاطون بر میآید که علم ومعرفت انسان‌مراتب دارد آنچه بحس و وهم در میآید علم واقعی نیست حدس و گمان است وعوام از این مرتبه بالاتر نمیروند. همینکه بتفکر پرداختند وقوهٔ تعقل راورزش‌دادند بمعرفت حقایق ومثل‌میرسند وورزش فکر چنانکه سقراط میکرد بمجادله و بحث (۱) میسرمیشود وعلوم ریاضی بخصوص باین منظوریاری میکنند اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام‌تر از معنی متداول آنست و کلیهٔ سلوك حکیم را درطلب معرفت باین اسم میخواند.

حال بایددید انسان از چه‌راه بوجود مثل و معرفت آنهاپی میبرد بعقیده افلاطون علم بمثل یاصور کلی بالفطره در عقل یاذهن انسان بحالت کمون موجوداست باینمعنی که

علم تذکراست

روح انسان پیش‌از حلول دربدن وورود بدنیای مجازی در عالم مجردات ومعقولات بوده ومثل یعنی حقایق را درك نموده چون بعالم کون وفساد آمدآن حقایق فراموش‌شد اما بکلی محوو نابود نگردید این‌است که چون انسان سایه و اشباح‌یعنی چیزهائی را که از مثل بهره دارندمی‌بیند باندك توجهی حقایق را بیاد میآورد پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر (۲) آنست واگر یکسره نادان بود و مایهٔ‌علم دراو موجود نبود البته حصول علم‌برای او میسر نمیشد.

با این اندازه شناسائی هنوز علم ما بکمال و سیر سلوك ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته‌ایم یعنی هرچندافراد کثیرمتجانس رادرتحت‌یك

انجام سیر وسلوك

حقیقت که مثال آنها خوانده‌یم در آورده‌ایم اما مثل را متکثر یافته ایم و باقی‌مانده‌است اینکه در یابیم که مثل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنهاتحت یك حقیقت واقع‌میشوند وچنانکه در مادیات مثلا حقیقت اسب و گاوو گوسفندو غیره جزء یك حقیقت‌کلی‌تر است که‌حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیرها تحت یك حقیقت واحد فضیلت

مراتب مثل

در میآیندو حقایق زیردست‌تابع ومتکی بحقایق‌فرادست‌میباشد پس اگر سیروسلوك خود را دنبال کنیم سرانجام بحقیقت‌واحدی میرسیم که همه حقایق‌دیگر تحت آن واقعند و آن خیربا حسن‌است زیرا که بعقیدهٔ‌افلاطون نیکوئی و زیبائی از هم‌جدا نیستند و نیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست‌وهمه باو

Reminiscence (۲) Dialectique (۱)

موجهند وقبلهٔ همه وغایت کل است . علت وجود انسان حقیقت انسانیت است علت وجود

حقیقت مطلق خیر است

کل حقیقت کل، همچنین علت شجاعت حقیقت شجاعت است واما
علت همهٔ علل نیکوئی است همچنانکه خورشید عالمتاب دنیا را
منور میسازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق
را روشن می نماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند حقایق هم
ببرکت خیر مطلق وجود مییابند که باین بیان پروردگار عالم هم اوست .

درك این عالم و حصول این معرفت برای انسان باشراقست که مرتبهٔ کمال علم
میباشد . و مرحله سلوك که انسان را باین مقام میرساند عشق است ودرباب عشق افلاطون

اشراق وعشق

بیان مخصوصی دارد ومیگوید روح انسان در عالم مجردات پیش
از ورود بدنیا حقیقت زیبائی وحسن مطلق یعنی خیر را بی پرده و
حجاب دیده است پس در این دنیا چون حس ظاهری و نسبی و
مجازی را میبیند از آن زیبائی مطلق که پیش از این درك نموده یاد میکند غم هجران باو
دست میدهد و هوای عشق او را برمیدارد، فریفته جمال میشود ومانند مرغی که در قفس
است میخواهد بسوی او پرواز کند . عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است
اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر
حکیم میزند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایهٔ
بقای نوع است عشق حقیقی هم روح وعقل را از عقیمی رهائی داده مایه ادراك اشراقی
و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت و خیر مطلق وزندگانی روحانی
است و انسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق واصل و مشاهدهٔ جمال او نایل شود واتحاد
عالم و معلوم و عاقل ومعقول حاصل گردد .

این است که علم وحکمت افلاطون درعین اینکه ورزش عقل است از سرچشمه عشق
آب میخورد و با آنکه آموزندهٔ شیوهٔ منطق (استدلال) است سالك طریق اشراق (ذوق)
میباشد و این جمله که بیان کردیم خلاصه ولب تحقیقات اوست وگرنه در هریك از این
مسائل مباحثات طولانی دارد که دراینجا از ورود در آنها باید صرفنظر کنیم .

اثبات وجود باری بعقیده افلاطون باستدلال میسر نیست بکشف و شهود است
همچنانکه وجود خورشید را جز بمشاهده آن نتوان مدلل نمود که آفتاب آمد دلیل آفتاب.

وجود باری

اما میتوان گفت چون کلیهٔ موجودات متحرکند البته محرکی
دارند وچون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است.
پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است که بخل و دریغ ندارد وبسبب کمال
اوست چه هر کاملی زاینده است . ونتیجهٔ اجتماع غنای اوست بافقر ما سوای او که هستی
است اما از پرتو خیر هستی نمامیشود .

بیاناتی که افلاطون در بارهٔ عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است

و چندان محل استفاده نیست . درباره انسان معتقداست که زبدهٔوجود و نخبهٔ عالم‌امکان میباشد و اوخود عالم صغیر است . عقلی‌است که در روحی قرار گرفته واسیر زندان تن‌شده و تن دارای سه جزء مهم است که سه‌جنبه نفس در آنها استقرار دارد : سر مقرعقل است، سینه مفرعواطف وهمت‌واراده است . شکم‌جای شهوات است . نفس یـا روح انسان باقـی است و پس از مرگ شاید که ببدن دیگر حلول کند و بهترین بیانی که درباب بقای نفس دارد همانست که‌دررسالهٔ فیدن از قول سقراط نقل کرده است .

جان و تن انسان

اما درباب اخلاق افلاطون مانند سقراط برآنست که عمل نیك لازم‌علم به‌نیکی است و اگر مردمـان تشخیص نیکی دادند البته به‌بدی نمیگرایند . پس حسن اخلاق یعنی‌فضیلت نتیجهٔ علم‌است و کوشش درنزدیك شدن بعالم‌ملکوت یعنی‌آشنا وهمدم کردن نفس انسان بامثل و حقایق و تشبیه بذات باری وصفات و کمالات . وهریك ازجنبه‌های سه‌گانهٔ انسان را فضیلتی است : فضیلت سر (جنبهٔ عقلی) حکمت است . فضیلت دل (همت واراده) شجاعت است . فضیلت شکم (قوهٔ شهوانی) خودداری و پرهیزکاری وعفت است وچون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت مشود وهمینکه درآدمی موجود شد خرسندی وسعادتمندی دست میدهد .

اخلاق

افلاطون حکمت را بی‌سیاست ناقص وسیاست رابی‌حکمت باطل میخواند وسیاست واخلاق را ازیك منشاء میپندارد وهر دورا برای سعادت نوع بشرواجب میداند بـرای سیاست اصول زیباومبانی محکم درنظر گرفته است مثلا میگوید استقرار دولت منوط برفضایل ومکارم است . عدالت باید مرعی وامنیت استوارباشد . مجازات واجب است اماقوانین جزاباید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه‌جوئی وآزار. میـان مردم باید سازگاری ومحبت باشد نه بغض وعداوت . مزیتی که یونانیان برای خود نسبت بدیگران قائلند بی مأخذ است وبنـابراین اگر از ناچـاری و بـرای ضرورت امور زندگانی آنهـا رابه بندگی میگیرنـد نباید خـوار بشمـارند وشکنجه وآزار کنند (۱) بهترین دولت ها آنست که بهترین مردم حکومت کنند حاکم حکیم باشد یاحکیم حاکم شود وبرهمین قیاس امادرتطبیق فروغ وتشکیلات هیئت اجتماعیه براصول مزبورباز افلاطون امور واقع راپیشنهاد خود نساخته و بتخیلات و نظریات پرداخته است همچنـانکه درحکمت جزئیات واشخاص را بی‌حقیقت و اهمیت شمرده وکلیات راحقیقی پنداشته است درسیاست هم افراد مردم را مـورد اعتنا ندانسته

سیاست

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود راافضل اقوام میدانستند وهمچنانکه عرب مردم دیگرراعجم یعنی گنك میخواندند یونـانیان هم دیگرانرا بربر barbare می نامیدند که امروز درزبانهای اروپائی تقریبا بمعنی وحشی است و بنابراین بنده گرفتن خارجیانرا روامیداشتند وزحمات زندگی خودرا بردوش آنها میگذاشتند .

وهیئت اجتماعیه رااصل انگاشته است افراد که متکثر ند در نظر او هیچند ومنظور جماعت است که واحد است وبعقیدهٔ اوهیئت اجتماعیه وقتی کمال خواهد یافت که افراد ازاموال وسایر متعلقات شخصی صرفنظر نموده باشتراك زندگانی کنند وهیئت خانواده واختصاص زن وفرزند هم درمیان نباشد وهمچنانکه هر آدمی سه جزء دارد جماعت نیز سه طبقه است: اول اولیای امور که قوه عاقله اند ودرجماعت حکم سررا دارند دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان و قوه غضبیه وبمنزله سینه اند سوم پیشه وران از ارباب صناعت وزراعت که وسیلهٔ رفع حوائج مادی ومانند شکم میباشند وهمهٔ این طبقات باید برای جمعیت کار کنند ودرتحت نظر واراده دولت که مظهر جماعت است باشند .

این عقاید افلاطون در رساله‌ای بیان کرده که مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف برسالهٔ سیاست است واروپائیان آنرا امور جمهور(۱) خوانده‌اند اصول حکمت افلاطون درآن رساله مضبوط است اما ظاهر است که آنچه درباب سیاست نگاشته مرام وآرزو بوده وآن عملیات را عملی نپنداشته است چنانکه در اواخر عمر رسالهٔ دیگر موسوم به نوامیس (۲) نوشته و بعمل نزدیکتر شده است ازطریقهٔ اشتراك عدول کرده وقائل گردیده است باینکه قوانین ونظامات تابع اوضاع واحوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد ووظیفهٔ اصلی دولت راتربیت وتعلیم دانسته است .

با وجود همهٔ نقصها وشگفتی که دربعضی ازآراء افلاطون دیده میشود چنانکه سابقا اظهار داشتیم سرآمد حکما بشمار میرود کمترفکرو خیالی است که مایه ومنشاء آنرا بافلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون راپرورش داده ودرحقیقت نمیتوان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیك نمود وازبرکت تربیت آنها ارسطو بعرصه آمد ومستعدین خلف دنبال این سه نفر افتادند وکاروان حکمت وعرفان راتشکیل دادند(۳) .

ارسطو یا ارسطاطالیس

ارسطو درسال ۳۸٤ پیش ازمیلاد در اسطاگیرا (٤) از بلاد مقدونیه متولد شد خانواده‌اش یونانی وپدرش طبیب بود درهیجده سالگی درآتن بآکادمی درآمد و تاوفات افلاطون یعنی مدت بیست سال ازشاگردان او بود درچهل و یك سالگی معلمی اسکندر معروف تعیین گردید وچند سالی بتربیت اواهتمام ورزید سپس بآتن برگشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به لوکایون بتعلیم پرداخت ولوکایون رافرانسویان لیسه (۵) گفته‌اند واز اینرو بعضی اوقات حکمت ارسطو راحکمت لیسه میگویند اما بیشتر معروف بحکمت مشاء است چه ارسطو تعلیم خود را ضمن گردش افاضه میکرد پس پیروان او را

(۱) La République (۲) Les lois (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون وحکمت او بمقدمهٔ حکمت سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید (٤) Stagire

(۵) Lycée درفرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم میخوانند

مشائی میگویند ودر یونانی این کلمه پریپاتتیکوس (۱) است حوزهٔ تدریس ارسطو تازمان مرگ اسکندر در آتن دایر بود چون آتنیان از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرگ اوارسطو نتوانست درآتن بماند مهاجرت کرد وسال بعد درشصت وسه سالگی درگذشت (۳۲۲).

ازارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریبا جامع همهٔ معلومات آنزمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قلم اوباشد ننوشته وچنین مینماید

مصنفات ارسطو

که غرضش ثبت و یادداشت مطالب بوده است ودر باره بعضی از رسایل میتوان معتقد شدکه تحریر شاگردان اوست ازقراری که گفته‌اند از نوشته‌های ارسطو آنچه در دست ماست آنستکه برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیرآنکه از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است درهرحال‌ازآنچه دردست است دیده میشود که ارسطو بنوشته‌های خودآراستگی ادبی نداده‌وشاعری نکرده است اهل وجد وحال هم نبوده و جز قوهٔ تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمیدانسته از اینرو هم ازآغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته‌اند از تجلیل ومهرورزی‌نسبت باستاد چیزی فرونمیگذاشت وافلاطون درمقام مقایسه شاگردان خودرا عقل‌حوزهٔ علمی میخواند.

روابط ارسطو با افلاطون

اینقدر هست که در تحقیقات خویش اررد و ابطال رأی افلاطون درباب مثل وبعضی امور دیگر خودداری ننموده و در این مقام میگفته است افلاطون را دوست دارم اما بحقیقت بیش ازافلاطون علاقه دارم (۳).

ارسطو بزرگترین محقق ومتبحرترین حکماست تدوین وتنظیم کنندهٔ علم وحکمت است شعب‌وفنون علم راAز یکدیگر متمایز ساخته وچنان منقح نموده که نسبت به‌بعضی

---

(۱) Péripatéticien

(۲) درباب مخالفت ارسطو باافلاطون گفتگو بسیارشده است بعضی براه افراط رفته وگفته‌اند ارسطو درهرچیز مخالف افلاطون بوده وآراءاو را نقض کرده است بعضی براه تفریط رفته اختلافی میان استاد وشاگرد ندیده وخواسته‌اند رای های ایشان را باهم جمع کنند. حق اینستکه میان ارسطو وافلاطون اختلاف نظرهائی هست اما ازنوشته‌های او برمیآیدکه استادی افلاطون رانسبت بخود تصدیق دارد و درعین اینکه ازاظهار مخالفت با بعضی ازآراء افلاطون خود داری نمی‌کند اساس فلسفهٔ خود را ازاومیداند چنانکه مکرردیده میشودکه میگوید «ما افلاطونیان» ومناقشات بسیاری‌که درنوشته های اودیده میشود همه نسبت بشخص‌افلاطون غالباً نظرش به‌پیروان افلاطون است که نظریات استادرا نفهمیده واز حقیقت‌منحرف شده‌اند چنانکه می‌بینیم‌بسامیگوید «افلاطونیان چنین میگویند یافلان اشتباه راکرده‌اند».

مقام ارسطو

از آنها میتوان گفت واضح وموجد است همهٔ علوم وفنون راجزء حکمت میداند و فلسفه را منبسط بسر همهٔ اموریکه ذهن انسان بآن اشتغال مییابد ومنقسم بسه قسمت‌میشمارد: صناعیات وعملیات ونظریات . صناعیات(۱) فنونی هستند که قـواعد زیبائی رابدست میدهند وقوهٔ خلاقیت را مکمل میسازند مانند شعر وخطابه وامثـال آن. عملیات (۲) صلاح وفسادونیك وبد و

اقسام حکمت

سود و زیان را معلوم مینمایند وآن اخلاق (۳) است و سیاست مدن (٤) وتدبیرمنزل (٥) نظریات (٦) حقیقت را مکشوف مسازند وآن طبیعیات (۷) است وریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشراف اجزاء حکمت وزبده ولب آنست .

ارسطوحصول علم رابرای انسان ممکن وشرافت اورا درهمین میدانست ومیگفت اختصاص ومزیت انسان باین است که بدون غرض وقصد انتفاع طالب دانش ومعرفت‌است وبهمین جهت‌فنون علم هرچه ازنفع‌وسود ظاهری دورتر باشند شریفترند چنانکه اشرف علوم حکمت نظریست که‌فایدهٔ دنیوی ندارد .

مایه وبنیاد کار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم چنـانکه سابقاً گفته‌ایم همـان تحقیقات سقراط وافلاطون بـود ولیکن طبع موشکاف اوبمباحثهٔ سقراطی قانع نشده و

ارسطو واضع منطق است

بیان افلاطـون راهم درباب منشأ علم و سلوك در طریق معرفت کاملا مطابق واقع ندانسته ودر مقابل‌مغالطه‌ومناقشهٔ‌سوفسطائیان و جدلیان بنا را بر کشف قـواعد صحیح استدلال و استخـراج حقیقت گذاشته وبرهبری افلاطون وسقراط اصول منطق وقواعد قیاس را بدست آورده است وآنرا برپایه‌ای استوارساخته که هنوز کسی برآن چیزی نیفزوده است.

درجستجوازراه وصول بتمیز حق‌وباطل و کسب علم ارسطو برخورده است باینکه چون وسیلهٔ بروز فکرو عقل انسان زبان و سخن است پس واجب است که چگـونگی الفاظ ودلالتهای آنها وترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال وابهام از گفته‌های مادورشود واشتباهات زایل گردد بنابراین بقوهٔ نکته سنجی خود ببحث الفاظ وارد شده اشتراك لفظی و معنوی وسایر احوال الفاظ ومعانی آنهـا را دریافته آنگاه تصور وتصدیق وذاتی وعرضی وجزئی وکلی را تشخیص داده معقولات ده‌گانه و کلیات پنجگانه قائل شده وچگونگی حد ورسم وشرایط آنها رامعین نموده سپس در ترکیب مفردات تشخیص موضوع ومحمول نموده بانواع قضایای موجبه وسالبه وکلیه و شخصیه وشرطیه وحملیه برخورده واقسام تداخل وتضاد وتناقض وعکس وتقابل وغیرها رامعین

Morale یا Ethique (۳) Sciences Pratiques (۲) Sciences Poétiques (۱)
Spéculatives یا Sciences théoriques (۶) Economique (۵) Politique (٤)
Philosophie Première (۹) Mathématiques(۸) Physique (۷)
Théologie یا

کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای أخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفهٔ آنرا استنباط نموده وانواع برهان راتمیزداده وبالاخره رموز جدول و سفسطه را بازنموده است (۱).

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند منضبوط می‌باشد که عمدهٔ آنها ازین قرار است :

رسایل ارسطو درمنطق

غاطیقوریاس (۲) یعنی مقولات . بساری ارمینیاس (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) . انولوطیقا (٤) یعنی تحلیل وآن دو رساله است دربیان قیاس و برهان . طوبیقا (٥) یعنی مواضع و آن درجدل است وآخرین باب سفسطه میباشد ورسائل مذکور را جمعاً درقدیم ارغنون یا ارگان (٦) میگفتند که درزبان یونانی مطابق است بالفظ ساز در فارسی بمعنی آلت زیراکه این فن آلتی است برای تشخیص خطا ازصواب وپرهیز ازخطا ولفظی که فرانسویان لوژیك (۷) تلفظ میکنند ودرعربی منطق ترجمه کرده‌اند پس ازارسطو برای این فن وضع شده است ودیر زمانی پس‌ازآن حکیمی موسوم به فرفوریوس (۸) مقدمه‌ای براین‌فن‌در مبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزدما بهمان لفظ یونانی آن ایساغوجی (۹) معروف میباشد وارسطو دورسالهٔ دیگر هم دارد که میتوان متمم ارگان محسوب داشت یکی ریطوریقا (۱۰) درفن خطابه وآن نیزیکی ازطرق اقناع است ودیگری بوطیقا (۱۱) یعنی صنعت شعر که مبنی برتخیلات وناشی ازقوهٔ ابداع ذهن میباشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دورساله راهم جزء مباحث منطق شمرده و برهان وجدل وسفسطه وخطابه وشعر راصنایع خمسه نامیده‌اند .

اماآن‌قسمت ازآثار ارسطو که فی‌الحقیقه فلسفه‌شمرده میشود درچند کتاب منضبوط است که عمدهٔ آنها ازاینقرار است : کتب طبیعت یاسماع طبیعی (۱۳) کتاب‌آسمان ــ کتاب کون وفساد ــ کتاب نفس ــ کتاب حیوانات ــ کتاب‌آثارجو ــ کتاب مابعدالطبیعه (١٤) ملاحظهٔ اینکه‌آنرا بعد از کتاب طبیعت نوشته است وازآنجاکه بیانات ارسطو در

طبیعت ومابعدالطبیعه

کتاب مابعدالطبیعه نمونهٔ کامل از تحقیقات فلسفی مجرد وبحث در نظریات است اسم این کتاب یعنی مابعدالطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن تحقیقات و بالاختصاص برای فلسفهٔ اولی

---

(۱) درشرح اشارات فوق وارد نمیشویم که سخن درازمیشود ودرواقع یك دوره منطق است باید بکتب این فن رجوع فرمائید .

(۲) Catégories (۳) Perielmeneias (٤) Analytiques (٥) Topiques

(٦) Organon اسم معروف به «ارگه» نیزازهمین لفظ گرفته شده است (۷) Logique

(۸) Porphyre (۹) Isagoge یعنی‌مدخل‌یامقدمه (۱۰) Rhétorique (۱۱) Poétique

(۱۲) اسامی یونانی رسائل ارسطو را که نقل کرده‌ایم از آن است که فضلای ما آنها را بدین اسامی شناخته‌اند ولیکن درنقل آنها تحریف وتصحیف هم کرده‌اند

(۱۳) Physique (١٤) Métaphysique

علم شده‌است . حکمای ماهمه این فنون را بدوعنوان در آورده‌اند مطالب سماع طبیعی وآسمان و کون وفساد وآثار جو ومعرفت نفس وحیوانات راطبیعیات یا حکمت سفلی خوانده‌اند ومطالب مابعدالطبیعه را الهیات یا حکمت اولی نامیده‌اند وریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده حکمت وسطی گفته اند و مجموع این فنون را حکمت نظری خوانده‌اند در مقابل اخلاق وسیاست وتدبیر منزل که آنها را حکمت عملی نامیده‌اند .

خلاصه فلسفهٔ اولی

ارسطوخود فلسفه اولی راچنین تعریف میکند : علم به وجود ازحیث اینکه وجود است یعنی نه‌علم باین وجود یاآن وجود بافلان وجود بلکه‌علم بوجود بطور مطلق‌وعلم بحقیقت وجود ومبادی وعلل واحوال واوصاف اصلی آن .

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی دربـاب علم هردومتفق اند که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمیگیرد بلکه فقط کلیات معلومند که به عقل ادراك میشوند

اختلاف ارسطو با افلاطون

ولیکن اختلاف استادوشاگرد دراین است که افلاطون همان کلیات معقول راموجود واقعی میداند وبس ووجودآنها رامستقل شمرده و جزئیات یعنی محسوسات را ازآنها جدا و موهوم وبی‌حقیقت می‌پندارد ونمایش ظاهری معقولات وفقط پرتوی ازآنها ومنسوب بآنها میانگارد اما ارسطو جدائی کلیات را ازجزئیات تنها درذهن قـائل است نه در خارج وحس را مقدمهٔ علم وافراد راموجود حقیقی میداند وکشف حقیقت وماهیت آنها را که صورتش درذهن مصور میشود از راه مشاهده واستقراء در احوالشان که منتهی بدریافت حد ورسم آنها میشود میسر میشمارد .

در رد وابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی اقـامه میکند که حاجت بذکر آنها نیست و بنابراین سیروسلوك ومباحثات ومجادلات اورا برای‌رسیدن بحقیقت کنار میگذارد وطرحی تازه میریزد که اصول واساس‌آن ازاینقرار است :

بدوا بابد ذات (۱) را ازصفات (۲) فرق گذاشت وجوهر (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم بذات است ازعرض (٤) که وجود مستقل ندارد وقائم بجوهر است تشخیص

جوهر وعرض

داد وچنانکه سابقا اشاره کردیم عرض رانه‌قسم شمرده وبضمیمهٔ جوهر مقولات ده گانه خوانده است .

مدار امر عـالم برقوه وفعل است . قوه (٥) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی وفعل (٦) یعنی بودن و تحقق آن چیز . پس وجود زمانی بالقوه است و گاهی بالفعل

Essence (۱) Attribut(۲) Substance(۳) Accideant (٤)

(٥) Puissance درمعنی قوه بااصطلاح امروزکه بمعنی نیرو (Force) است اشتباه نشود

(٦) Acte .

چنانکه خاک گل بالقوه کوزه است همین که کوزه گر درآن کار کرد بالفعل کوزه میشود و

قوه و فعل

تخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ میشود .

همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۱) «هیولی» (۲) وصورت (۳) ماده همان وجود بالقوه است و چون صورت گرفت

ماده وصورت

فعلیت می یابد پس در مثالهای فوق میتوانیم بگوئیم گل وخاک ماده است و کوزه صورت اوست یا تخم ماده است و گیاه صورت اوست باری صورت فعلیت مـاده است وحقیقت هرچیز صورت اوست ونیز میتوان گفت ماده بالقوه نقص است وصورت بافعل کمال است . در وجود انسان تن بمنزلهٔ ماده است وجان بجای صورت اوست . در تعریفات وحدود جنس همچون ماده وصورت حکم صورتست .

ماده وصورت جوهرند . تعینات موجودات یعنی نوعیت وماهیت آنهـا بصورتشان است ودر هر نوع ازموجودات صورت که حقیقت آنهـاست یکسان است و کم و بیش اختلاف ندارد وتفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضهائی است که در مادهٔ آنها حلول کرده است زیرا که مـاده محل عرضهاست پس در یك نوع ازموجودات افراد بواسطه عرضها از یکدیگر تشخیص داده میشوند مثلا تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد و نه در صورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه درعوارض تن است ازقبیل رنگ وشکل کوچکی وبزرگی ومـانند آن . همچنین امتیاز کوزه هـا در صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست بلکه دررنگ وشکل ونرمی ودرشتی بعبارت دیگر کمیت و کیفیت وعرضهای دیگری است که در گل یعنی ماده آنها حلول دارد .

وباز میگوئیم شدنی ماده است وبودنی صورت وصورت وماده هیچگاه ازیکدیگر جدا نمیشوند وجاویدند اما صورت عوض میشود وبنابر این مرکب وولادت و کون فساد عبارت از زایل شدن صورتی از ماده وجمع شدن صورت دیگر بآن . مـاده وصورت نسبی هستند ودرجـات دارند ونباتیست که نسبت بحیوان ماده است نسبت بجماد صورت میبـاشد وهر جمادی هم صورت است نسبت بجسم که مادهٔ اوست وجسمیت نیز صورت است نسبت بماده صرف که معین نیست وقابل تعیین است وصورت ندارد وپذیرندهٔ صورت است وقوهٔ صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم مـاده است هرگز جدا نمیشود مادهٔ صرف که هیولای اولی باشد یعنی ماده بی تعیین وبیصورت فقط فرض ذهن ماست و وجود خارجی ندارد .

---

(۱) Matière باجسم اشتباه نشود (۲) هیولی لفظ یونانی ماده است
(۳) Forme باشکل اشتباه نشود وهمچنین باصورت درمقابل معنی .

این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطا بعضی آنرا آداب دانسته اند وبرخی هوا ویکی آتش گفته است ودیگری جزء لایتجزی وصوری که با ماده جمع میشوند همان است که افلاطون مثل خوانده ودرست گفته است که حقایق اند اما اشتباه کرده که وجود آنها رامستقل دانسته است وهمین صور موجودات است که درذهن انسان نقش مییابد وبآن واسطه نسبت بموجودات علم حاصل میشود (۱) .

تغییر یعنی دگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن ازقوه است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یاتبدیل یافتن چگونگی آن پس میتوان گفت موجودات وحوادث روزگار دوعلت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳) . اما این دوعلت برای وقوع حوادث کفایت نمیکنند ودوعلت دیگر هم درکار هست یکی علت محرکه یافاعله (٤) یعنی امری که وجود رامتغیر میسازد وصورت را بماده میدهد دیگری علت غائی (٥) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت میآید یامتغیر میشود وغایت ومنظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد پس وجود موجودات همواره این چهار علت رادارد مثلا وجود کوزه یك علت مادی دارد که خاك وگل است ویك علت صوری که حقیقت کوزه است ویك علت فاعله که کوزه گر است و یك علت غائی که کوزه برای آن شناخته شده است وآن آب نوشیدن است .

چهارعلت برمیگردد بدوعلت

هرچند این چهار علت همواره درکارند امادر امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی باعلت صوری یکی است زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است وغایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود ازحرکت وتغییر وتبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین غایت است وعلت صوری همان علت غائی است . از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت وباعث تغییر همان رسیدن وشوق وصال است پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که باعلت صوری یکی است وبنابر این باز برمیگردیم باینکه وجود دوعلت دارد که صورت وماده یاقوه وفعل باشد وچون کمال هرچیز بهترین وجه اوست پس باین بیان باز میرسیم بنظری که سقراط وافلاطون داشتند که غایت وجود خیر ونیکوئی است

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع بماده و صورت اساس فلسفه ارسطوست و درفهم آن باید دقت کرد وگرنه حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد و باید ذهن را کلی ازمعنی ماده و صورت بقسمتی که اکنون در اذهان جاگرفته خالی کرد زیرا که امروز عموما وقتیکه ماده میگویند جسم را دارند و وقتیکه صورت میگویند مراد شکل یا چهره ووجهه است یا ظاهر در مقابل معنی و باطن یامجاز در مقابل حقیقت و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف اینست و حقیقت هرچیز رامورت آن چیز میخواند (۲) Cause materielle (۳) Cause fomelle
(٤) Cause efficiente (٥) Cause finale

چون درمدارج و مراتب وجود بنگریم می بینیم جماد چون کمال یافته و نامی شده و نامی حساس گردیده و بحیوانیت رسیده و حیوانیت بانسانیت کمال یافته که امتیاز او بعقل و فکر (نطق) است. پس میتوان گفت کمال واقعی و غایت غایات و خیرالامور فکر یاعقل است.

غایت وجود فکر یا عقل است

و نیز گفتم ماده یا قوه که ناقص است متحرك است برای رسیدن بصورت که کمال وغایت اوست حال گوئیم فعل برقوه و کامل بر ناقص مقدم است زیرا که دلیل و رهبر و قوهٔ فاعله و محرك اوست. پس

آغاز وانجام وجود

میتوانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که آغازوجود درناقصترین مراتب مادةالمواد است یعنی هیولای اولی که قوه صرف است بدون فعل، طی مراتب میکند برای رسیدن بفعالیت کمال وانجام وجود یعنی آخرین درجه کمال آنستکه همه فعل باشد و قوه در او هیچ نباشدو آن فعل صرف همانا عقل مجرد وفکر مطلق است و موضوع فکر او هم خود اوست یعنی اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم دراو متحقق است وصورت بحث بسیط بی ماده است وجوهر اصیل قائم بذات ووجود کامل وغایت وجود است یعنی موجودات همه روبسوی او دارندمانند معشوق که عشاق را بسوی خود میدواند ومحرك آنهاست و بنابراین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعله آنها نیز میباشد.

بعقیده ارسطوعالم وجود حادث ومخلوق نیست قدیم و ازلی و ابدی است وحرکت موجودات هم لایزال میباشد اما در سلسلهٔ علل دور محال است و باید جائی ایستاد یعنی علتی نهائی باید جست که بتوانیم بآن متوقف شویم آن علةالعلل یا علت اولی

علة العلل

یا محرك اول که خود ساکن مطلق است وعلت محرکه ای ندارد همان است که بزعم افلاطون زیبائی یاخیر مطلق است و بقول ارسطو فکر یا عقل مطلق یعنی ذات باری است واو بی حرکت است زیرا حرکت از جهت نقص است واو کامل است وعلم او فقط بذات خود است نه بماسوای اوزیرا که چون ماسوای ناقص است اگر علم بآن میداشت ناقص میشد و استقلال خود را از دست میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم یکی است ویك اثر محتاج بچندین مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول بموجودات میدهد قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق بعاشق برای وصال میدهد بعبارت دیگرمحرك کل وجود جاذبه زیبائی است.

---

(۱) آنچه ما ازحکمت ارسطو یاحکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ ازگفته های آنهاست واگر با عقاید حکمای مافرق دارد بسبب تصرفاتی است که حکمای مادرآراء قدماکرده یا درنقل اشتباه نموده اند چنانکه این رای راکه ذات باری جز بروجود خود علم ندارد ازقول بعضی از قدما نقل کرده اند اما بارسطو نسبت نداده اند.

خلاصه حکمت طبیعی

طبیعیات

طبیعت امری است ساری در وجود ذاتی او که باعث حرکت یعنی حالت او میشود و تغییر احوال یا حرکت چند قسم است یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف همانرا حرکت میگویند. دیگر تغییر کمیت است یعنی کم وزیاد و بزرگ و کوچك شدن. دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ برنگ شدن. گاهی از اوقات کون وفساد وحیات و ممات را هم که تغییر ذات و ماهیت میدانند حرکت میخوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است و برای رسیدن بکمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه. حرکت مبدأ و منتهائی دارد که باهم متضادند مانند سفیدی وسیاهی وخردی و بزرگی وزیرو بالا ومادام که نقص باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد و همینکه وصول بغایت دست داد سکون و سبات روی میدهد.

هیئت عالم

عالم کروی است و مرکب از کرات یعنی افلاك چند که در درون یکدیگر جا گرفته‌اند. فلك نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم میچرخد وغیر از این حرکت مستدیر که بسیط ترین وکاملترین حرکاتست حرکتی ندارد وآن بلاواسطه از محرك اول یعنی علة‌العلل ناشی است و فلك مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است بمحرك اول و هرچند خود متحرك است نسبت بافلاك دیگر محرك است. و ستارگان ثابت دراین فلك جا دارند (۱) ودر درون افلاك

عالم علوی

چند میباشند که کواکب بآنها نصب شده وبه تبع افلاك خود دور مرکز عالم یعنی کرهٔ زمین میچرخند وغیر از گردشی که به تبع فلك نخستین میکنند حرکات دیگرهم دارند که بلاواسطه از محرك نخستین ناشی نیست وبابن سبب جنبهٔ نقص آنها بیش ازفلك نخستین است.

عالم سفلی

آخرین افلاك فلك ماه است که عالم علوی بآن ختم میشود ودرزیر آن عالم سفلی است که عالم تحت القمر (۲) نیز خوانده شده وآن عبارت از کرهٔ خاك است که ساکن ومرکز کل عالم است وکره آب یا اقیانوس که برآن احاطه دارد وکرهٔ هوا وپس ازآن کرهٔ آتش که فوق همه کرات عالم سفلی است.

خاك وآب وهوا وآتش عناصر چهار گانه‌اند واین عالم سفلی عالم کون وفساد است یعنی اجزاءآن غیراز حرکت مستدیر تحولات دیگردارند وهمواره در تغییر و تبدیلند وکاست وفزود وزایش ومرگ دارند وحرکات آنها مستدیر نیست مستقیم است یعنی آغاز وانجام متمایزدارد بخلاف حرکت مستدیر که هر نقطهٔ آن هم آغاز وهم انجام باشد چنانکه در دایره این چنین است.

---

(۱) هیئت ارسطو درکلیات بارای هیویون قدیم موافق است اما درعدد افلاك و اسامی وجزئیات آنها اختلافاتی هست که دراینجا حاجت بتعرض آنها نیست.

(۲) Monde sublunaire

حرکات اجزاء عالم سفلی وصاعد است یانازل برحسب طبیعت عناصر آنها طبع آتش خفیف است وصاعد وطبع خاك ثقیل است ونازل وآتش گرم است وخاك سرد واین هردو عنصر خشك اند وبین آنها بجانب خاك آبست که سرد وتراست وبجانب آتش هواست که گرم وتراست و عناصر چهارگانه گذشته ازخواص گرمی وسردی و خشکی وتری بلامسه نیز تشخیص میشوند اماعالم علوی که ازتغییر وکاست وفزود وکون وفساد مصون است ازعناصرمرکب نیست بلکه ازاثیر(۱) است که بلامسه درنمیآید ومیتوان آنرا عنصر پنجم (۲) نامید ولی درواقع بمنزلهٔ جوهر عناصر است. خلاصه عالم سفلی عالم طبیعت و عالم علوی فوق طبیعت ونزدیك بملکوتیت است .

ازبیان فوق معلوم میشود که عالم پراست وفضا همه جا شاغل دارد وخلاء موجود نیست ومحال است وموجودات بهم متصل میباشند یا بیکدیگر احاطه دارند وظرف و مظروفند و مکان عبارتست ازسطح درونی جسم محیط یاحد بین محیط ومحاط وظرف ومظروف .

مکان

جهان محدود و متناهی است زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی باشد ونا متناهی بودن فقط راجع بقوه است پس فلك نخستین پایان جهان است و چون چیزی بر اواحاطه ندارد مظروف نیست پس ورای آن مکان نیست وچون مکان نیست نه خلاء است نهملاء وبهمین سبب کرهٔ عالم حرکتش انتقالی واینی نیست زیراکه حرکت انتقالی درمکان باید باشد و مکان در درون جهان است یا دربیرون و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکان های خودرا با یکدیگر مبادله میکنند نهاینکه جای خالی را اشغال نمایند .

جهات

فلك نخستین که پایان عالم است محدود جهات است جهتی که بسوی فلك است بالاست و جهتی که بسوی مرکز فلك است زیراست .

مکان طبیعی

عنصرهای چهارگانه هر یك مکان طبیعی دارند مکان طبیعی خاك در مرکزجهان یعنی درزیر است وباین ملاحظه هرچه بسوی زمین است زیرمیگوئیم وهرچه اززمین دور میشود بالا مینامیم ومکان طبیعی آب روی خاك است و مکان طبیعی هوا روی آب ومکان طبیعی آتش روی هوا یعنی زیر فلك ماه است .

حرکت طبیعی

هرهنگام که جسم در مکان طبیعی خود باشد ساکن است وچون آنرا از مکان طبیعی دور کردند پس ازرفع مانع بسوی مکان

---

(۱) Ether دریونانی این لفظ بمعنی هوای لطیف بوده است .

(۲) Quintesence یعنی عنصرپنجم اما بهمان مناسبتکه در بالا گفتیم اکنون این لفظ در اروپا بمعنی جوهروزبده وجودخالص استعمال میشود .

طبیعی حرکت میکند تا بآن برسد ازاینروست که چون خاك وآب را ببالا ببرند بسوی مرکز زمین فرود میآیند و چون هوا و آتش را بزیر آورند بسوی بالا حرکت میکنند .

خاك وآب بسوی مرکز مایلند این میل سبب سنگینی آنهاست وهوا وآتش که مایل ببالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست .

حرکت قسری

حرکت سرازیر خاك وآب وحرکت سربالای هوا و آتش حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنهـا و بـرای رسیدن بمکان طبیعی است اما هرگاه ببینیم خاك یاآب روببالا میروند یاهوا وآتش بزیر میآیند آن حرکت طبیعی نیست وعلت خارجی دارد واین قسم حرکت را قسری میگوئیم .

حرکت عناصر مستقیم است و آغاز و انجام دارد بخلاف حرکت افلاك که مستدیر است و پایان ندارد وناشی ازنفس افلاك است .

زمان نتیجهٔ حرکت مستدیر فلك ودر واقع اندازه وتقدیرحرکت وبشماره وعدددر میآید وبنابراین مانند سلسله اعداد نامتناهی است وچون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس

زمان

زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع نمی شود وزمانهم نخواهد بود .

منظور ازاجزای عنصری اجزای عمل حیات است یعنی رسیدن بصورت اجسام نامیه یابعبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزله صورت است نسبت بعناصر یـا فعل است

اجسام ونفوس

نسبت بقوه . وغایت اجسام نامیه ترقی روح یانفس نبـاتی است بروح حیوانی کـه علاوه برحیات ونمو حس وحرکت نیز دارد و بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یانفس انسانی است (نفس ناطقه) وارسطور درباب روح یـا نفس رسالهٔ مخصوص دارد وآنجا قوای روح وتأثیرات آنهـا رابیان می کند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضاء وجوارح درمیآورند وآنهـا اعمال حیاتی را اجرا میکنند واینکـه نفس نباتی فقط تغذیه ونمو دارد ونفس حیوانی علاوه برآن دارای قوه حس است که ادراك جزئیات می کند وحواس راپنج قسم میشمارد ویك حس مشترك هـم قائل است که حـاصل ونتیجه حواس پنجگـانه درآن ظاهر میگردد وقوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط میکند وحیوانات قوه‌ای دارند که ازآنچه ملایم طبع است متلذذ وازآنچه منافر است متألم میشوند بعبارت دیگر قوه شهوت وغضب دارند که بملایم رغبت میکنند واز منافر میگریزند واین سبب حرکت آنها میشود ونفس انسانی علاوه برقوای مزبور قـوه ادراك کلیات وفکر وتعقل دارد ونسبت روح بجسم مـانند نسبت تیزی است بـا تیر که اگر تیزی نباشد تیر بی مصرف است واگر تیر نباشد تیزی هـم نخواهـد بود همچنین بدون تن جسم فساد راه می یابد یعنی میمیرد روح

نیز فانی میشود ودر این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است و قائل بانتقال روح و تناسخ نیست .

روحی که ارسطو فانی میداند همانستکه در بدن بمنزلهٔ صورت و مقرون بماده است و ازآن منفك نمی‌تواند شدو آن لوح‌ساده‌ایست که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در اونقش و ضبط میشود و علم و هوش را میسازد و فعل تمام نیست و قوه وانفعالیت در اوباقی است این است که بمرگ فانی میشود واز شخصیت انسان‌چیزی باقی نمی‌ماند .

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کاملا فعال است ومجرد از ماده است وباو علاقه‌ای ندارد وازخارج یعنی از عالم ملکوت‌آمده وقوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز میدهد وبواسطهٔ اوانسان مقامی‌میان‌حیوانیت والوهیت دریافته است واوباقی وابدی است وپس‌ازمرگ‌دوباره بمبدأاصلی‌عقل کل که غایت‌غایات است بازمیگردد .

بقای نفس

خلاصه علم واخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه‌رساله بارسطو منسوب است که در اساس هرسه یکسانندولیکن یکی از آنها که موسوم است باخلاق نیقوما خس (۱) بیشتر محتمل است که از ارسطو باشد واصول آن اجمالا از اینقرار است .

علم اخلاق

آنچه انسان میکند برای سودی وخیری است یعنی عمل‌انسان را غایتی است وغایات مطلوب انسان مراتب دارند آنچه غایت کل و مطلوب مطلق است مسلما سعادت وخوشی است اما مردم خوشی را در امور مختلفه می انگارندبعضی بلذات راغب‌اند برخی بمال و جماعتی بجاه اما چون درست بنگریم مــی بینیم هیچ وجــودی بغایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفه‌ای که برای اومقرراست ببهترین وجه‌اجرا کند و انجام وظیفه ببهترین وجه برای هر وجودی فضیلت اوست پس غــایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل میشود .

وظیفه‌ای که برای انسان مقررشده و اورا ازموجودات دیگرمتمایز میسازد فعالیت نفس اوست بموافقت با عقل . پس فضیلت انسان اینستکه وظیفهٔ خود یعنی فعالیت نفس را بموافقت با عقل ببهترین وجه انجام دهد واگر چنین کرد سعید وخوش خواهد بود. و علم اخلاق عبارتست ازاینکه بدانیم برای اینکه فعالیت نفس بموافقت عقل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان چه‌باید باشد یعنی چه‌وقت و درچه مورد و چگونه و نسبت بکه وبرای چه باید عمل کند .

فضیلت

---

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو وهم پسر او است و ظاهر اینست که رساله را برای پسر خود نوشته است یا اینکه پسر آنرا بتحریر درآورده است

روح انسان دارای دو جنبه است: عقلانی و غیر عقلانی. عقلانی جنبهٔ انسانیت است غیر عقلانی هم دو جنبه دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوهٔ نامیه است و دیگری نفس حیوانی که برحسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواهش یعنی شهوت و غضب است و این امور اورا بعمل وامیدارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبهٔ عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت انسانی یا اخلاقی گوئیم فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود و بدرجهٔ عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خو شود و عمل بآن شاق ودشوار نباشد بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم واختیار واقع شود و هرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود.

فضیلت نفسانی

فضیلت اخلاقی عبارتست از اینکه در هر امر حد وسط میان دو طرف بعبارت دیگر اعتدال بین افراط وتفریط وزیاده ونقصان مرعی شود چه افراط و تفریط در امور خلاف عقل است ورذیلت شمرده میشود.

فضیلت در اعتدال است

پس تهور وجبن هر دو رذالت‌اند و وسط آنها شجاعت است که فضیلت میباشد. شهوترانی و بیحسی هر دو مذموم‌اند و فضیلت اعتدال مزاج است. کرامت اعتدال بین بخل و تبذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است. شرافتخواهی میانهٔ جاه طلبی و پستهمتی است. خونسردی بین آتش‌مزاجی و بی‌غیرتی است. انقیاد واستبداد ومزاج‌گوئی ونزاع‌جوئی رذائل‌اند فضیلت مابین آنهاست که سازگاری و همدمی باشد. لافزنی و فروتنی هر دو قبیح و حقیقت‌گوئی حد اعتدال است. مسخرگی و تلخی (بدخوئی) افراط و تفریط است روبهٔ معتدل ظرافت و گشاده‌روئی است. بالاخره شرم و حیا در جوانان که هنوز عقلشان بر نفس غلبه نیافته مستحسن است اما کاملین و پاک‌مردان اختیار عمل بد نمیکنند تا منفعل شوند.

شمارهٔ فضایل

عدالت و دادگری بیک اعتبار بمعنی اتم شامل کلیهٔ فضایل است زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذائل شود ستم کرده است خاصه در اموری که بدیگران تأثیر کند اما عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابر داشتن استحقاق و دادن بهر کس آنچه حق او مسلم است. مقصود از برابر داشتن درمورد دادگری همه جا این نیست که همه باندازه سهم ببرند بلکه تناسب باید رعایت شود و این حکم بیشتر در عدالت توزیعی (۱) باید مرعی باشد یعنی در مقام بخشش جوایز و اجره و شئونات ومناصب و مانند آنها. و نوع دیگر دادگری عدالت معامله است که در مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر در مقام حکم و داوری

داد

(۱) Justice distributive

و در آن باب برابری باید رعایت شود نه تناسب . وازآنجا که داوری واجرای داد بوسیلهٔ قانون میشود باید متوجه بود که چون همیشه قانون برهمه کیفیات قضایا احاطه وشمول ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر ازجمود برقانون یعنی اجرای عدالت است .

بالاتر ازفضایل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارتست ازفهم وفراست وذوق سلیم وقوهٔ تمیز وحزم وموقع شناسی بعبارت دیگر هوشمندی و خردمندی که شخص بداند درهر موقع چه باید کرد واین فضیلت بطول زمان وتجربه وآزمودگی حاصل شود وسقراط حق داشت که فضیلت را بسا دانش مربوط میدانست اما اشتباه میکرد که آنرا عین می‌پنداشت زیرا انسان جنبه حیوانیی دارد که همیشه بیرو خرد نمی‌شود وبسا باشد که دراستیفای لذات شهوانی باپرهیز ازرنج والم خودداری وبردباری ندارد . ازطرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبع موجود است اما تا وقتیکه فضایل آنرا رهبری واداره ننموده اعتباری بآن نیست .

فضائل عقلی

ازجمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب میداند دوستی است ودراسباب وشرایط ولوازم وچگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده وآن یکی از بهترین مباحث کتاب اوست دوستان راسه طبقه می کند . اول جماعتی که دوستی آنها مبنی برنفع است واین غالبا در سالخوردگان دیده میشود دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع وتفنن است دوستی جوانان اغلب ازاین نوع است . سوم دوستان حقیقی وکسانیکه ازآنها خودآنها را می‌خواهند یعنی نیکان ودوستی آنها بالطبع نافع وبا تمتع نیز می‌باشد . این نوع دوستی البته کمیاب است وبطول زمان دست میدهد وغالبامیان اشخاص همپایه وهم درجه حاصل می‌شود چه انسان محتاج بمؤانست وهمدمی است ولازمهٔ دوستی معاشرت واستفاده ازیکدیگر است وهرچه فایده دوطرف برای یکدیگر بیرابری نزدیکتر باشد دوستی استوار تراست ودراین مقام این بحث پیش می‌آید که آیا انسان باید خودخواه باشد یاغیر رابخواهد ؟ اگر خود خواهی اصل است چرا بدنماست وبا وجودآن دوستی خالص نمی‌شود ؟ عکس آنرا هم نمی‌توان تصدیق کرد چه آشکار است که انسان هرچه میخواهد برای خود میخواهد پس حل مسئله را این قسم میکند که خودخواهی ازآن جهت بدناست که غالبا مردم برتری که برای خود نسبت بدیگران قائل می‌شوند در تحصیل مال یاجاه یالذاید است که جمله متعلق بجزء غیر عقلانی نفس ومیان مردم مطمح نظر ومورد تنافس است اما هیچگاه ندیده‌ایم کسی ملوم ومبغوض شود ازجهت آنکه بخواهد در دادگری وپرهیزکاری وفضایل بردیگران برتری داشته باشد پس اصل خودخواهی است اما خود انسان غیر ازخود حیوان است وانسان باید انسانیت

دوستی

خودخواهی و فداکاری

خود را بخواهد و اگر چنین باشد از مال و جاه و لذاید گذشت می کند و نزد مردم فداکار محسوب و محبوب میشود و حال آنکه خود خواه واقعی اوست جز اینکه مطلوب او چیزی است که کسی برای آن با او نزاع ندارد. پس دوست اگر نیك باشد با نیکان متجانس و در نظر آنان خود است و غیر نیست و دوستی ادبی ریا خالص خواهد بود.

تحقیق دیگر اینکه آیا لذت خوبست یا بد و طلب آن جایز است یا نه؟ پس میگوید اگر تأمل کنیم لذت فعالیت قوای نفس است و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند فعل خودرا بروز داده و آن همراه لذت است مثلا باصره فعلش دیدن موضوع آن مرئیات است. پس هرگاه چشم در زیبائی ها عمل یعنی نظر کند فعل خود را بیهترین وجه صورت داده و التذاذ مییابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است اما لذاید مختلفند و مراتب دارند. همچنانکه باصره از لامسه و سامعه از ذائقه اشرفند لذایذ آنها هم اشرف میباشند پس اشرف لذاید متعلق باشرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همهٔ فعالیتهای نفس برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس لذت آنهم بالاترین لذات است یعنی غایت مطلوب یعنی کمال سعادت است و فضایل نفسانی و عقلانی که پیش از این شرح داده‌ایم همه برای آنستکه انسان را آماده مقام تفکر نماید که در واقع فعل الهی است و انسان بتفکر بذات باری که فکر مطلق است تشبیه میجوید.

لذت

تفکر یعنی فعالیت عقل، وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات دیگر و مایه بقای اوست زیرا چنانکه گفتیم از انسان تنها عقل باقی است و چیز های دیگرش فانی میشود انسان بافتضای بشریت و تقید بجسم و تن البته حوائج دنیوی هم دارد اما برای سعادتمندی محتاج بلوازم بسیار نیست چه سعادت واقعی نیکوکاری است و برای نیکوکاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد اما از اینجهت هم چون نظر کنیم تفکر را آسانتر از هر کار دیگری می یابیم زیرا که لوازم دنیوی ندارد بلکه علائق دنیوی عائق تفکر و مخل آنست.

بالاترین لذاید فکر است

نیکوکاری بعقیده بعضی فطری و بنظر جماعتی تعلیمی است و لیکن فطرت از اختیار ما خارج است و تعلیم راهنما کسی گوش میدهد یا نمیدهد اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملکه باشد پرورش یافتن بآن از خرد سالی و جوانی یعنی تربیت خانوادگی که نیکی را دوست بدارد و از بدی بیزار باشد بسیار مؤثر است و برای عامه که این تربیت نیافته و بفضایل پرورده نشده باشند زور و اجبار یعنی سیاست لازم است

خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی نمانده است تنها یکی را در دست

داریم (۱) وآن نیز از نفایس کتب است وگذشته ازاحوال مدن شامل تدبیر منزل هم

سیاست

می‌باشد بلکه تحقیقاتی درباب مال وثروت دارد که ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیزقرار میدهد . ماحصل تحقیقات آن کتاب ازاینقرار است :

طبع انسان مدنی‌است وافرادآن باید باجتماع زیست کنند وبیکدیگر یاری نموده کارهای زندگی رامیان خودتقسیم نمایندتا حوائج‌ایشان برآورده شود وخوشی زندگانی وسعادت که اصل مقصود وغایت مطلوب است حاصل گردد .

برخلاف افلاطون که افراد وخانواده را در جماعت مستهلك میسازد وسعادت جماعت را منظور قرار میدهد ارسطو افراد را اصل میداند چه هیئت اجماعیه که وجود مستقل ازافراد ندارد بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود وهمچنین بر خلاف افلاطون مالکیت شخصی را واجب وهیئت خانواده را بنیان زندگانی اجتماعی وبهترین

افراد وخانواده

اقسام اداره‌آن می‌شمارد که پدر در رأس جمعیت واقع وخانواده را درخیر وصلاح همه راه میبرد وزن وفرزند راکه عقلشان نمو نکرده تربیت میکند دادرا رعایت مینماید واز داد بهتر مهربانی وشفقت میورزد . فرزندان نسبت به‌پدر پرستش وبایکدیگر باید دوستی داشته باشند . زن هرچند باشوهر برابر نیست وباید پیرو اوباشد حقوق دارد وباید درباره اوهم داد ومردانگی منظور داشت وشریك درامر خانواده بنداشت وجود بندگان هم در خانواده ضرور است نظر باینکه مردم دراستعداد وفهم وهوش یکسان نیستند ویونانیان ازاقوام دیگر اشرف‌اند واگر آنها رابه‌بندگی بگیرند رواست که‌آزادگان بایدبفراغت بوظائف انسانیت وکسب معرفت وتفکر بپردازند وکار های بدنی رابه بندگان واگذارند که در حکم‌بهائم وبمنزله‌آلات وادوات‌اند واگر ادوات بخودی خودکار میکردند البته حاجت بوجود بندگان نبودخلاصه بندگان اموال خداوندان میباشند وحقوقی برآنها ندارندجز اینکه البته‌آنها راآزار نباید کرد که‌آنهم خلاف مصلحت است .

بشر در زندگانی بمال وثروت محتاج است وابتداآنرا بطور ساده وطبیعی ازآب وخاك تحصیل مینموده ودر جمعیت های کوچك بخوشی زیست میکرده است . کم کم مال فراوان شد ومعاوضه پیش آمد وچون دامنهٔ مبادلات وسیع گدید بزندگانی اجتماعی

ثروت

فساد راه یافت مشکلات معاوضه منتهی باختراع نقود شد مسئله ارزش وبهای‌اجناس وبازرگانی وصرافی ومرابحه ورباوکارگری وکارفرمائی ومزدوری پیش‌آمد ومردم اززندگی سادهٔ خود دور شده تعیش وتفنن افتادند وطریق را مقصد قرار دادند وقتیکه دائرهٔ زندگانی محدود بود وحوائج انسان اززراعت برمیآمد اقوام برای خودهریك مستقل بودند وحاجت بصادر ووارد و کشمکش

---

(۱) La politique

ورزش‌کاری وریاضت برای صحت بدن وتعلیم موسیقی ومانندآن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است امانه باندازهٔ افراط یعنی نه چندانکه همه بخواهند پهلوان باشند یاهمه اهل حال باشند ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشند بهتر است . حاصل اینکه تن‌را برای جان پرورش دهند ونفسانیات راتابع ارادهٔ عقلی سازندتا نفس آماده وقابل تفکر وتعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی‌وغایت مطلوب انسانی است.

*****

چون تعلیمات ارسطومدت دوهزارسال دردنیا وهمچنین درممالک مامدار دانش و معرفت واساس فلسفه وحکمت بوده وهنوز هم بسیاری از تحقیقات اوباهمیت خود بساقی ومحل استفاده‌است دربیان اصول‌آن باین اندازه بست وتفصیل روا داشتیم هرچند باآنکه سخن درازشد برای رعایت حوصلهٔ خوانندگان وتناسب گنجایش کتاب ازنهایت اختصار وایجازوتراک وحذف بسیاری ازمطالب ناچاربوده‌ایم ولیکن ازتأمل درهمین مختصرمقام بی‌نظیر ارسطو درنکته سنجی و موشکافی و برشته درآوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب ومعلومات تشخیص میشود ونباید فراموش کرد که اونخستین کسی است که علم وحکمت رامنقسم ومبوب و مرتب نموده بسیاری ازفنون را مانند منطق وتاریخ فلسفه و تاریخ‌طبیعی وعلوم اجتماعی ودیگرها ابتکاروتأسیس کرده وآنچه را ازدیگران آموخته تکمیل واصلاح‌نموده و مدون ساخته است و اینکه اورا معلم اول لقب داده اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه ومندرس وتعلیمات اودر حکمت طبیعی بکسره باطل شده ودرفلسفه اولی هم برآراء اومناقشات بسیار وارد است ونیز گفته‌اند ارسطومدت چندین قرن‌سبب رکودعلم ومانع ترقی‌آن گردیده است ولیکن چون درست تأمل شود روشن میگردد که اگراین سخن راست باشد عیب‌آن حکیم نیست بلکه هنراوست که با معلومات ناقص آنزمان بقوهٔ فکروتعقل خویش طرحی درعلم و حکمت ریخته که از آنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع امور زمینی وآسمانی جهان راازمادی و محسوس یامجرد ومعقول توجیه نمایند وعالم خلقت رابراساسی فرض کنند چنان استوار وموزون ومتناسب که مدت دوهزارسال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع شده وخود رامحتاج ندیده‌اند که درآن اصول تجدید نظر نمایند وگرنه حکما باید بیایند و بروند وهریک‌طرحی بریزند وفلسفه‌ای که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم‌مانند کاروانسراست که چندی درمان رفع حوائج موقتی خود رابکنند سپس آنرا ترک گفته بکاروانسرای دیگری بروند وکاروانسرا توقفگاه دائمی نیست وفایده‌اش اینست که کاروان رابرپیمودن مراحل قادر میسازد تا ببینیم کاروان علم کی بمنزل اصلی میرسد اینقدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز درپیش دارد وآنچه ازاین پس دربیان حکمت بیان خواهیم کرد این سخن راروشن خواهد نمود .

فصل سوم

متأخرین از حکمای قدیم

ذکر همه حکما یامذاهب فلسفی که درمائه چهارم پیش ازمیلاد وبعدها در یونان ظهور نموده از گنجایش این کتاب بیرون وهم بیضرورت است . شاگردان وپیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده اما چندان چیزی برتحقیقات آنها نیفزوده اند بنابر این‌دراینجا ببیان اجمالی ازاحوال ومذاهب دانشمندانی که ازحکمای معتبر واستاد شمرده میشوند وآراء ایشان درافکارعقاید مردم تأثیرداشته است اکتفا میکنیم .

ابیقور(۱)

ابیقوردر ۳۴۱ پیش ازمیلاد متولد شده نزدیك هفتاد سال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندر مقدونی) خانواده‌اش فقیروپدرش مکتبی بوده است مادرش بخانه‌های مردم میرفت و عملیاتی ازقبیل جن گیری وطلسم سازی میکرد واو در کودکی بامادر در آن عملیات همراه بود ازاینرو بموهومات وعقاید سخیف عامه برخورد وبر آن شد که درمایهٔ بزرگ تلخی روزگار مردم ترس ونشویشی است که ازارباب انواع وموجودات موهوم وهول مرگ وعقبات آن دارند پس حکمت اوبیشتر متوجه رفع این‌علتها گردیده ودرزایل ساختن خرافات ازاذهان پیروان خود کوشیده است .

فلسفهٔ ابیقورتقریباً یکسره ازذیمقراطیس گرفته شده است یعنی علم رانتیجهٔ حس میداند وعالم راکلا جسمانی ومرکب از ذرات لایتجزی میانگارد که ازشماره بیرونند وابدی وقدیم ومتحرك دائم میباشند وروح راهم مانند جسم مرکبی‌ازذرات میپندارند وپس‌ازمرگ فانی میشمارد

فرق بزرگ‌رأی ابیقور باذیمقراطیس اینست که ابیقور برای ذرات درحرکت نوعی

---

(۱) Epicure

از فوهو اختیار قائل و بتصادف معتقد است انسان راهم مختارمیداند و کلیه جبر و ضرورت را منکر است .

از حکمت ایبقور آنچه بالاختصاص محل توجه است شیوهٔ اخلاقی اوست پیش از او یکی از شاگردان سقراط اریستیپوس (۱) نام نظر باینکه استاد بزرگوار سعادت و خوشی را غایت آمال میخواند در بیرون این عقیده برخلاف سقراط که سعادت را درطلب دانش میدهد خوشی را در ادراك لذایذ پنداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت .

اخلاق ابیقوری

در این عقیده اشخاص بسیار شریك شدند ازجمله ابیقور نیز این مشرب را پسندید و تکلیف ایشان را تنها درك لذت فهمید از اینرو ابیقور و پیروانش نزد مردم به خوش گذرانی و عشرت رانی معروف شدند وهم اکنون ارو پائیان عیاشی و کامرانی را زندگی ابیقوری (۲) خوانند .

اما عقیده عامه در باره ابیقوریان ناشی از عدم غوردر فلسفهٔ ایشان بوده وحقیقت اینست که ابیقور از مرتاضان بشمار میرود چه خوشی که ابیقور دنبال میکرد آسایش نفس و خرسندی خاطر بود که دوام دارد نه شهوات و لذات آنی که گذرنده است و انسان پس از ادراك آن گرفتار درد ورنج میشود . و میگفت حکیم لذاید معنوی را بر تمتعات مادی برتری میدهد چه ادراك آنها آسانتر و درهمه وقت و همه حال میسر است وسایل بسیار نمیخواهد واسباب آن درو جود انسان فراهم میباشد اگر شخص حرص وطمع را از خود دور کند و درپی کامرانی وخوش گذرانی نباشد یعنی بر نفس تسلط یابد و بد خواهی و بدگوئی مردم را بچیزی نشمرد واز مرگ وعقاب آن واهمه و بیم نداشته باشد خاطرش آسوده خواهد بود و روزگار را همواره بخوشی خواهد گذراند وابیقور این دستور را کاملا پیشنهاد خود ساخته و برطبق آن عمل میکرد . دنبال مال وجاه نمیرفت از دخالت درامور ملکی احتراز داشت درشهر آتن باغی خریده مدرس خودقرار داده بود و آنجا با فقر و قناعت بسر میبرد و باشاگردان خود مؤانست و یگانگی میگذراند و آنها براستی اخوان صفا بودند خودداری و بردباری ابیقور چنان بود که درمرض موت که سنگ مثانه ودرد کلیه داشت ودائماً گرفتار عذاب الیم بدنی بود آرامش خاطر را از دست نمیداد بادوستان بخوشی مصاحبه ومکاتبه میکرد .

باغ ابیقور در نزد اهل علم معروف است غالبا از آن ذکر میکنند و کنایه از فلسفهٔ ابیقوری میدانند .

کلبیها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط انتیس طینس (۳) نام احوال و شیوهٔ زندگانی استاد را

Antisthène (۳) Vie épicurienne (۲) Aristippe (۱)

پیشنهاد خود ساخت ولی راه مبالغه رفت وغایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترک همهٔ تمتعات جسمانی و روحانی دانست و مؤسس سلسله‌ای از حکما شد که

کلبی‌ها

ایشانرا کلبی (۱) میگویند بسبب آنکه گفتگوهای آنتیس تنس در محلی از شهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آنرا سگ سفید (۲) میخواندند و نیز بسبب اینکه پیروان او در شیوهٔ انصراف از دنیا و اعراض از علائق دنیوی چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت ولوازم زندگانی متمدن نیز دست برداشته حالت دام و دد اختیار نمودند با لباس کهنه و پاره و سر و پای برهنه و موی ژولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند و در گفتگو هرچه بر زبان میگذشت بی ملاحظه میگفتند بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۳) و بفقر و تحمل رنج و درد سر افرازی میکردند و همهٔ قیود و حدودی که مردم در زندگانی اجتماعی بآن مقید شده‌اند ترک کرده حالت طبیعی را سرمشق خود ساخته بودند.

فرد کامل اینجماعت دیوجانوس (٤) است که حکایات بسیار از رفتار و گفتار او نقل کرده‌اند از جمله اینکه در ترک اسباب دنیوی کار را بجائی رسانید که در خم منزل کرده (٥)

دیوجانوس

و تنها یک کاسه برای آب نوشیدن داشت روزی جوانی را دید که با مشت از نهر آب مینوشید پس کاسه را انداخت که معلوم شد در دنیا باینهم نیاز نیست بی اعتنائی او بمردم از اینرو دانسته میشود که وقتی اورا دیدند میان روز با فانوس روشن میگردید سبب پرسیدند گفت انسان میجویم (٦) و نیز وقتی اهل وطنش اورا تبعید کردند کسی بطعن گفت همشهریانت ترا از شهر راندند گفت نه چنین است من آنها را در شهر گذاشتم و معروف است که اسکندر کبیر در حالیکه بالای سر او ایستاده و میان او و خورشید حایل شده بود گفت از من چیزی بخواه گفت میخواهم سایهٔ خود را از سرم کم کنی.

***

همچنانکه ارسطیپوس واسطه میان سقراط و اپیکور بوده کلبی‌ها هم واسطه میان آن مرد بزرگ و رواقیان بوده‌اند و این جماعت حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی

رواقیان

و دستور اخلاقی میدانستند و استفادهٔ علمی از آن نمیخواستند و بحث علت و معلول را باندازه‌ای که باخلاق مدد میرساند روا میداشتند

---

(۱) Cyniques (۲) Cynosarge (۳) اکنون در زبانهای اروپائی Cynisme بمعنی پرروئی و بیشرمی و بی ملاحظه حرف زدن است (٤) Diogène (٥) این فقره را بعضی نیز بافلاطون نسبت داده اند اما اشتباه است خواجه حافظ میفرماید

جز افلاطون خم نشین شراب — سر حکمت بما که گوید باز

(٦) یقیناً گویندهٔ ما نظر باین قضیه داشته که فرموده است:

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

یعنی اینکه در باره رواقیان میتوان گفت جمعیت ایشان جنبه مذهبی بیشتر داشت تا فلسفی در هر حال سر سلسلهٔ این جماعت زنون (۱) نامی از اهل قبرس و معاصر ابیقور بوده و دیگری از معتبرترین آنها خروسیپس (۲) از مردم آسیای صغیر که شاگرد و جانشین زینون بوده است و آنرا رواقی از آنرو گفته‌اند که حوزهٔ ایشان در یکی از رواقهای شهر آتن منعقد میشد (۳).

منطق رواقیان

بعقیده رواقیان کل یعنی آنچه افلاطون مثال وارسطو صورت یا تصور میخواند تنها در ذهن موجود است و ذهن انسان لوحی است ساده و معلومات او منحصراً از خارج بدست میاید یعنی بوسیله محسوسات که در ذهن همچون نقش برموم میباشد . و فهم انسان چهار مرتبه دارد : وهم و گمان وادراک و علم که مرتبه یقین است و این چهار مرتبه را با اشاره بوسیله مشت باز و مشت نیم بسته و مشت بسته و مشتی که در مشت دیگر قرار گرفته باشد نمودار میکردند . کلیهٔ رواقیان بمنطق اهمیت تمام میدادند و بسیاری از اصطلاحها و فصل و بابهای این فن را آنها وضع و تنقیح کرده‌اند.

فلسفه رواقیان

فلسفهٔ رواقیان نوعی از وحدت وجود است (٤) اما جسمانی نه روحانی باین معنی که جز جسم وجودی قائل نیستند و معتقدند که آن فاعل است یا منفعل فاعل یعنی قوه (بمعنی قدرت نه باصطلاح ارسطو) آنستکه در انسان روح یا نفس و در کلیهٔ عالم پروردگار خوانده میشود و منفعل آنستکه در انسان بدن و در عالم ماده مینامند و این دو امر یعنی قوه و ماده یا روح و بدن یا خدا و ماسوی که حقیقت آنها واحد است با یکدیگر مزج کلی دارند چنانکه وجود یکی در تمامی وجود دیگری ساری است و انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر و در باب حقیقت عالم از رأی هرقلیطوس پیروی میکنند که اصل وجود را آتش میدانست آتش بسوی هوا و آب و خاک میل [illegible] و دمی الهی در آن دمیده شده و بنابراین هر فردی از موجودات از دم الهی بهره‌ای دارد و آن بقوه‌ئی که در او موجود است اجزاء عالم را نگاه میدارد.

مدار امر عالم بر ادوار است و عاقبت متلاشی میگردد و رجوع باصل یعنی آتش بسوی میکند پس از آن دور دیگر آغاز کرده و کاملاً مانند دور سابق جریان می یابد و آن پس [illegible] متلاشی [illegible] و همچنین الی نهایت .

رواقیان جریان امور عالم را ضروری میدانند و جبری مذهب اند در امور اخلاقی بیان ایشان از اینقرار است .

انسان که عالم صغیر است وجسم و روحش پاره‌ای از عالم کبیر میباشد باید باید از

(۱) Zenon (۲) Chrysippe (۳) در زبان یونانی رواق را stoa میگفتند از اینجهت است که در زبانهای اروپا رواقیان را stoicien و حالت اخلاقی ایشان را stoïque گفته‌اند

(٤) Panthéisme

قوانین طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود

اخلاق رواقیان

اوست انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند پس عمل عمل نیك و فضیلت آنستکه با عقل سازگار باشد و بنا براین انسان باید نفسانیات را که ازحکم عقل منحرف میشوند از خود دور کند و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر بخود راه ندهد و اگر چنین کرد و نفس رامغلوب عقل نمود فاعل مختار خواهد بود زیرا جز آنچه عقل حکم میکند آرزو نخواهد نمود وهرچه آرزو کند بآن خواهد رسید پس امور خارجی درآزادی واختیاروخوشی وسعادت انسان تأثیری ندارد وخوشی امری درونی است یعنی بخرسندی خاطراست و هرچه خودرا ازعلائق بیشتر رهائی دهد وارسته‌تر خواهد بود واهتمام دروارستگی وآزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص ازقیود وناملایمات بخودکشی هم اگر محتاج شود باك نیست واز رواقیان کسانی که رشتهٔ حیات خویش را باختیار قطع کرده‌اند متعدداند .

فضیلت مقصود بالذات است وغایت اوخود اوست وآن درواقع یکی بیش نیست یعنی حکمت یاشیوهٔ عقلائی که جنبه های مختلف دارد مثلا اگر ازحیث ترس وبی باکی

فضایل

ملحوظ شود دلیری نام میگیرد واگر نسبت بنمتعات در نظر بگیرند خودداری‌خوانده میشود وهرگاه درتعیین حصه‌هاوحقوق مردم منظورگردد دادگری خواهد بود ونظر باینکه فضایل همه از یك منشاء میباشند هرکس دارای یکی ازآنها باشد جامع همه فضایل است واگر فاقد باشد جامع رذایل خواهد بود .

چون رواقیان اصول مذکور درفوق رادر زندگانی، مدار عمل قرار میدادند و جزتقید به‌پیروی طبیعت یاعقل هیچ امر دیگر را قابل اعتناء واندیشه نمیدانستند در نزد مردم بنخوت وبی‌قیدی وعدم عاطفه ودرویشی وقناعت وبردباری وخودداری معروف میباشند وازاین جهات ضرب‌المثل شده‌اند اختلاف اقوام وملل راهم قائل‌نبوده همه‌افراد مردم رامتساوی دانسته فرزند جهان میخواندند وبنده گرفتن راجایز نمیشمردند .

شکاکان

شکاکان (۱) جماعتی ازحکما هستند معتقد براینکه انسان بر کسب علم ویقین بمعلومات خودمیزان مأخذ صحیحی ندارد . حس خطا میکند عقل از اصلاح خطای اوعاجز است چه اشخاص بحسب اختلاف بنیه ومزاج وذوق و فهم وزمان ومکان واوضاع واحوال وتربیت وانس وعادت وغیرآنها ادراکاتشان مختلف میباشد وامور را یکسان تشخیص نمی‌کنند وبنا براین درهیچ امری نباید رأی جزمی وحکم قطعی اظهار کرد و همه چیزرا باتردید وشبهه باید تلقی نمود ودر اعمال زندگانی جنبهٔ اختلاقی هم بیطرفی وبی‌تمایلی وعدم عاطفه رابابد اختیار کرد

---

(۱) Sceptiques

هرچند در میان قدما هم این نوع عقاید بوده و پروتاغوراس سوفسطائی که پیش ازاین شناسانیده‌ایم نیزهمین‌مذاق راداشته‌است ولیکن کسی که باین مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده میشود پیرهون (۱) نامی‌است که معاصر اسکندر مقدونی ومردی بلند پایه بوده ومریدان بسیار داشته است وباین مناسبت اروپائیان شکاکان را پیرهونی نیز میگویند.

پیرهون

فضای‌ما میان شکاکان وسوفسطائیان ازجهت مشابهتی که بیکدیگر دارند فرق نگذاشته وشکاك راهم سوفسطائی خوانده‌اند.

(۱) Pyrrhon

فصل چهارم

حوزهٔ علمی اسکندریه و دورهٔ رومیان

۱ـ حوزهٔ علمی اسکندریه (۱)

در تاریخ علم و حکمت یونان را درمائه ششم و پنجم و چهارم پیش از میلاد با کمال واختصار از نظر گذرانده‌ایم درسراسر این مدت دنیای متمدن غیراز یونان یعنی مصر و آسیای غربی درتحت قدرت وسلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده وچون از آثار کتبی آن دوره واین اقطار هیچ باقی نمانده و مأخذ اطلاعات ما ازآنجهت منحصر بکتب یونانی است با کمال تأسف باید گفت ازمعارف آنان تقریبا بیخبریم. اجمالا میدانیم که دراین ممالک نیزارباب معرفت و مردم صاحبنظر بوده و یونانیها هم ازایشان استفاده کرده‌اند اما چه اشخاص بوده چه نظرداشته‌اند بدرستی نمیدانیم. ودرآن باب باید بحدس و قیاس وعلائم وامارات متوسل شویم. تنها نام بزرگی که ازمردان قدیم ایران برسر زبانها مانده زردشت است که مؤسس کیش وآیین ایرانیان باستانی است. اما بیان حال و گفته‌های او مربوط بتاریخ ادیان میشود و درهر حال تحقیق این مسائل ازموضوع این رساله بیرون است.

علم و حکمت درمشرق

پس ازمائه چهارم یعنی در واقع بعداز اسکندر وشاید ازابتدای او ومعاصر ایشان شهر آتن بلکه کلیهٔ یونان از جهت علم وحکمت ازرونق افتاده وازآن پس ارباب معرفت و هنر هرچند باز اکثر یونانی بودند مجمع ومحل جلوه ومجال ایشان اسکندریه بود زیرا که بطلمیوسهای مصر که سرسلسلهٔ دولتشان یکی از سرداران اسکندر موسوم به بطلمیوس (۲) بوده در پایتخت خود یعنی اسکندریه بجمع آوری ودعوت اهل کمال اهتمام مینمودند ووسایل

اسکندریه و بطلمیوسها

Ptolémée (۲) Ecole d'Alexandrie (۱)

تحقیقات علمی را از کتابخانه و باغ و نباتات و حیوانات و رصدخانه و غیرها از هر جهت برای آنها فراهم و حوزهٔ علمی را گرم کردند درمائه سوم و دوم پیش از میلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت اما پس از آنهم تا اوایل مائه چهارم بعد از میلاد دایر بود.

تشعب و تخصص در علوم

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده و چه معدودی که در اقطار دیگر زیست کرده‌اند با یونانیان سابق یک فرق بزرگ داشتند و آن اینستکه در یونان بیشتر اهل علم جامع علم و فنون بودند و اهتمام خود را مصروف یک رشته مخصوص نمی نمودند. بعبارت دیگر حکیم بودند و در معارف نظر بکلیات داشتند. درواقع ارسطو که آخرین حکمای متقدمین است نخستین کسی است که تشعب و تفنن را درعلوم فتح باب کرده است ولیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار ننموده است. اما دانشمندان متأخر اکثر چنین بوده‌اند وهم خود را مصروف رشته‌های خاص کرده وآنها را بسط و توسعه داده‌اند و نتایج کارها و کوششهای ایشان است که معارف پروران اسلامی جمع‌آوری کرده و موضوع بحث وتحقیق ساخته ومزید ومکمل نموده ودر رساله و کتب خود برشتهٔ تحریر وثبت وضبط درآورده‌اند وهنگامی که مردم اروپا توجه بعلم ومعرفت کردند ازآن مخزن ومنبع استفادهٔ کامل نمودند چنانکه بعدها نیز دراین باب سخن خواهیم راند.

فضلای نامی آن دوره

ابولونیوس (۱) واقلیدس (۲) که کتاب اورا درصدر اسلام به‌عربی ترجمه کرده‌اند وبعدها خواجه نصیرالدین طوسی تحریر نموده در هندسه نام بلند دارند وهردواز حوزهٔ اسکندریه وازمائه سوم پیش ازمیلادمیباشند. ارشمیدس(۳)درکلیه ریاضیات خاصه جراثقال عالیمقام است معاصر اقلیدس بوده ودر جزیره صقلیه(٤) میزیسته است

درهیئت و نجوم ارسطرخس (٥) قائل بحرکت زمین ومرکزیت خورشید بوده و ابرخس (٦) بزرگترین منجم قلمداد شده وهردو درمائه دوم پیش ازمیلاد بوده‌اند

بطلمیوس (مائه دوم بعد ازمیلاد) صاحب کتاب‌المجسطی(۷) مشهورترین علمای هیئت قدیم وحوزه علمی اسکندریه است وتعلیمات اودر هیئت مبنی برمرکزیت زمین و حرکات افلاک و غیر آن تا مائه شانزدهم میلادی بنیاد و مدار این علم بوده است. اراتوستنس(۸) که درمائه سوم پیش ازمیلاد میزیسته نیزمردی جامع وحکیم بوده اما درجغرافیا وهیئت تبحرخاص داشته است.

دیگر کسی که نام بردنش دراین مقام واجب مینماید جالینوس (۹) طبیب معروف و تالی بقراط است واودرمائه دوم میلادی در رم میزیسته وتا زمانی که در اروپا علم

Sicile (٤) Archimiède (۳) Euclide (۲) Appolonius (۱)
Almageste (۷) Hipparque (٦) Aristarque (٥)
Galien (۹) Eratosthène (۸)

تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریبا تنها دستور معالجه امراض بوده است .

اما فلاسفه و حکماء که خوشه‌چین خرمن قدما مخصوصاً فیثاغورث و افلاطون و ارسطو می‌باشند و طبقات چند تشکیل داده‌اند که آنها را فیثاغوریان اخیر و آکادمیان اخیر و رواقیان اخیر و امثال آن خوانده‌اند. درهر حال چون اسکندریه بمشرق زمین متصل و از آنجا ارتباط بامصر و ممالک آسیا آسان است یونانیان در آن دوره بافکار مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند و این کیفیت درفلسفه ایشان بهتر محسوس میگردد بعضی ازمتفکرین هم در صدد جمع میان گفته های پیشینیان ووفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده ویا ازهرطایفه از قدما قولی را اخذ و در واقع درحکمت التقاط کرده و فلسفه مختلطی جمع آوری نموده و این جماعت را التقاطیون(۱) مینامیم .

فلاسفه و تأثیر مشرق زمین

التقاطیون

گرچه همه اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما باقیدی که باختصار کلام داریم سودی ندارد واکتفا میکنیم ببیان مختصری از حکمای حوزهٔ اسکندریه که افلاطونیان اخیر (۲) نامیده شده‌اند چه آنها ازیك جهت تجدید مذهب افلاطون کرده‌اند وهر چند از التقاطیون نیز محسوب میشوند تحقیقاتی که درحکم ومعارف دارند بدیع‌است و میتوان ایشان را مستقل دانست وبدیدهٔ اصالت درآن نظر کرد وچون ازافکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده‌اند وبعدها همان فلسفهٔ ایشان در افکار مردم مشرق زمین تأثیر کلی داشته است‌ازاین جهت نیز برای مابخصوص محل توجه می‌باشند

افلاطونیان اخیر

چون افلاطونیان اخیر آخرین سلسلهٔ معتبر حکمای یونان و خاتم دورهٔ حکمت قدیم میباشند ومعتبرترین آنهاهم اصلا رومی وساکن روم بوده است پیش ازآنکه بنای بحث دراحوال واقوال ایشان بگذاریم باید نظری‌هم بررومیان وارباب آن قوم بیاندازیم تاشناسائی خود رانسبت بدانشمندان مغرب زمین کامل سازیم .

۴- حکمای روم

رومیان هرقدر در فنون جنك و عملیات سیاست در کشور داری مهارت داشتند از علم وحکمت بی‌بهره بودند وبعالم معقولات وذوقیات آشنانشدند مگرپس‌ازآنکه یونان را مسخر کرده باشند ودرحقیقت هرچه دارند ازحکمای یونان کسب کرده‌اند اما آثار قلمی فصحای ایشان خاصه در اخلاقیات ازنفایس گرانبهای عالم انسانیت و مطالعهٔ آن نوشته‌ها بهترین مشغولیات است . ازاین گذشته درصفحات تاریخ درباب علم و حکمت رومیان چند سطری بیش نمی‌توان نگاشت .

Néo - Platoniciens (۲) Eclectiques (۱)

از دانشمندان رومی کسانیکه بسبب قدرت قلم یاقوت نفس واحوال اخلاقی نامی میباشند وباید شناخت ازاینقرارند :

لوکرسیوس

لوکرسیوس (۱) درنیمهٔ نخستین ازمائهٔ اول پیش ازمیلاد میزیسته است اثری که ازاومانده منظومه ایست باسم «طبایع اشیاء» (۲)یا طبیعت که دلیل برکمال قدرت طبع شاعری اوست وآن منظومه سراسر حکمت است وفلسفهٔ ابیقوررا باز مینماید و رویهمرفته ازآثار مهم ادبی وفلسفی بشمار میرود اماغیرازآراء ابیقورکه مبنی برحکمت ذیمقراطیس است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم .

کیکرو(سیسرن)

سیسرن (۳) ازرجال بزرگ سیاسی روم وبزرگترین خطیب آن قوم و یکی از فصیح ترین وبلیغ ترین گویندگان ونویسندگان بوده است . رویهمرفته ازبزرگان دنیا بشمار میرود . متمایل بحکمت آکادمی است اما دراخلاق شیوهٔ رواقیان دارد . درواقع ازالتقاطیون واهمیت اوهمان حسن بیان است . رسائلش در اخلاقیات گرانبهاست در مائه اول پیش ازمیلاد میزیسته است (اواسط دورهٔ اشکانیان) .

سنکا

سنکا (٤) اررجال مائه اول میلادی و مربی امپراطور نرون (٥) بود در فلسفه مذاقش با رواقیان موافق ورسائلی درموعظه واخلاق دارد که معروف ونفیس است کردار اورا نفادان باگفتارش چندان سازگار نیافته اند امابسیاری معتقدند براینکه خوش رفتاری نیرون در سالهای اول سلطنت ازتأثیر تربیت این حکیم بوده است ولیکن آن امپراطور مختبط وسبعیت بر مزاجش غالب بود فجایعی که مرتکب شده ودر تواریخ مضبوط ومایهٔ حیرت است ازجمله اینکه برفضایل وجاه ومنزلت ومال وثروت مربی خود رشك برده باو حکم داد رگهای خویش راباز کند حکیم از اطاعت چاره نداشت وبدست خویش رشتهٔ زندگی خویش را قطع کرد .

اپیکتیتوس

اپیکتیتوس (٦) اصلا یونانی ودر روم ابتدا ازبندگان بود بعد هاآزادشد درپایان مائه اول وآغاز مائه دوم میزیست احوالش بدرستی معلوم نیست درفلسفه تنها متوجه اخلاق بود وشیوهٔ رواقیان راپسندیده درزندگانی ازجهت تجرد ووارستگی ازسقراط وديوجانس پیروی میکرد شخصاً چیزی ننگاشته وتعلیماتش رایکی ازمعتقدانش دریك کتاب (۷) و یك رسالهٔ مختصر (۸) بزبان یونانی جمع آوری نموده است بنیاد تحقیقات اواینست که

---

(۱) Lucréet (۲) بزبان لاتین de nature rerum و بزبان فرانسه de la nature des choses
(۳) Cicèron (٤) Sénèque (٥) Néron
(٦) Epictète (۷) Les Entretiens d'epictète یعنی گفتگوهای اپیکتیتوس (۸) Manuel

امور دنیا بردوقسم میباشد قسمی که دراختیار ماهست وقسمی که دراختیار ما نیست آنچه در اختیار ما هست فکر واراده خود ماست پس اگر برنفس خویش مسلط باشیم وقوت وعزم واراده داشته باشیم آزاد ومستقل خواهیم بود چه هیچکس نمیتواند برعقل ونفس ما مسلط شود. سایر چیزها ازاشخاص واموال وغیرآنها از ما نیستند واز اختیار ما بیرونند ونباید جزآنگونه که هستندآرزو وتوقعی داشته باشیم توجه باین نکته مایهٔ آسایش خیال وفراغ خاطر ما خواهد بود وباینطریق کاملا خوش وسعادتمند خواهیم زیست.

از قرار معلوم احوال آن حکیم با این فلسفه کاملا موافق بوده وبرد بساری و خودداری تمام داشته است چنانکه نقل کرده‌اند که در زمان بندگی روزی خواجه اش که مردم‌آزار بود پای اورا باآلات شکنجه رنجه میکرد اوبی‌آه وناله باکمال آرامی گفت پایم راخواهی شکست وعاقبت چنین شد و باز اوتغییر حال نداده بهمان آرامی گفت نگفتم پایم‌را می‌شکنی؟

مارکوس اورلیوس

در بزم حکمت «گدا باشهنشه مقابل نشیند». اپیکتیتوس بنده بود، مارکوس اورلیوس (۱) ازامپراطورهای ذیشأن روم است که درمائهٔ دوم میلادی زیسته وسلطنت کرده‌است (اواخر اشکانیان) ومذهب وطریقت اوهمان شیوهٔ رواقیان بوده است. بوجود اوآرزوی افلاطون بحصول پیوسته که میگفت پادشاه بایدحکیم باشد. سراسر زندگانی را برطبق اصول حکمت بسر برده واداره امور کشور را نیز بروفق همان اصول نموده است وظائف سلطنت را برحسب تکلیف ادا میکرد و حقیقت زندگانی را در اشتغال بحکمت میدانست. کتاب نفیسی ازاو بیادگار مانده که بزبان یونانی نوشته است اسم آن کتاب که مجموعه‌ای از تفکرات وتذکرات است اینست: «درباره‌خود» امامعروف‌است باندیشه های (۲) مارکوس اورلیوس. از این کتاب برمی‌آید که مارکوس اورلیوس بدستور سنکا حکیم سابق‌الذکر نفس خود را همواره بمعرض باز خواست درمی‌آورده است که چه کردی؟ چه دردی را دوانمودی؟ چه زخم رامرهم نهادی؟ کدام عیب را ازخود دور ساختی؟ چه ترقی وبهبودی بخود دادی؟ ولب کلام اواینستکه افراد مرتبط بکل عالم‌اند وحیات اگر معنی دارد اینستکه هرمردی خود را جزء کل بداند.

از عبارات اواینستکه من دومیهن دارم باعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهنم رومست وباعتبارآنکه انسانم میهنم جهان است وخیر ونکوئی آنستکه برای هر دومیهن نافع باشد. عمل اخلاقی مردم آنستکه جنبهٔ نائی وعمومی ایشان جلوه وظهور یابد ومعتقد باشند که همچنانکه درخت بدون علم‌وعمد بمردم میدهد انسانهم بایدبی‌توجه ونعمد وجودش برای دیگران سودمند باشد.

---

(۱) بفرانسه Marc – Aurèle (۲) Pensées

☆☆☆

اشارت مختصری که دربارهٔ حکمای روم وآثارایشان کردیم آشکار میسازد که دانشمندان آنقوم بحث در حقیقت اشیاء وجستجوی در طبیعت وماوراء طبیعت را کنار گذاشته بنا بسفارش سفراط همواره متوجه بتکلیف زندگانی و وظیفهٔ اخلاقی بوده‌اند یعنی ازحکمت نظری بحکمت‌عملی پرداخته‌اندوگنجینه‌ای ازمواعظ وحکم برای نوع بشر آماده ساخته‌اند .

۳ـ افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسه را امونیوس ساکاس (۱) ازمردم مصر میدانندکه درپایان مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه میزیسته است ولیکن ازاحوال وتعلیمات

امونیوس ساکاس

اوچندان آگاهی نداریم وکلیهٔ فلسفهٔ که بافلاطونیان اخیرمنتسب است وددرواقع بـابد حکمت اشراقی و عرفـان نامید مربـوط به فلوطین (۲) نامی است ازیونانیان مصر که اصلا رومی بوده ودر اسکندریه درك خدمت

فلوطین واحوال او

امونیوس ساکاس نموده وببرکت همدمی او از فلسفه و عرفـان بهره‌مند و خواهان آشنائی باحکمت ایرانیان و هندیها گردیده وبرای این مقصود همراه گردیانوس(۳) امپراطور روم که باشاپوربن اردشیر ساسانی جنگ‌داشت بایران آمد ودربازگشت بروم رفته‌آنجا ماند وتعلیم وارشاد کرد تادرسال ۲۷۰ میلادی درگذشت . بسیارکسان بـاو ارادت میورزند که از جمله گالیانوس (٤) امپراطور روم وزوجه او بـودند . نزد مریدان و پیروان مقـامی ارجمند داشت وصـاحب کشف وکرامتش میدانستند . دراینکه سالك و مرتاض بوده حرفی نیست زندگانی دنیا رابچیزی نمیشمرد. هیچگاه ازکسان وخویشان ومتعلقات دنیوی گفتگوئی بمیان نمیآورد ازگفتن روز و ماه ولادت خویش که میخـواستند عید بگیرند خـودداری میکرد . وقتی تقاضا کردند بگذارد شمایل اورانقش کنندگفت تن اصلی چه شرافت داردکه بدلی هم برای او بطلبیم بدن برای روح بمنزلهٔ گوروزندان است سایه وتصویراوست وقابل آن نیست که سایه وتصویر برای اوقراردهیم . یکی ازبزرگان روم ازتأثیر تعلیمات اوچنان آشفته شدکه همه اموال‌وکسان خود رارها کرده ازحیثیات واعتبارات گذشت وزندگانی درویشی اختیار نمود چنانکه هرشب وروز یك بارخوراك میکرد . باری فلوطین تادیرـ گاهی بتعلیم شفاهی اکتفا نموده بتصنیف کتب نمیپرداخت عاقبت باصرار دوستان فلسفهٔ خودرا درپنجاه وچهاررساله بتحریردرآورد وفرفوریوس صاحب رسالهٔ ایساغوجی که از مریدان خاص اوبود آنرا درشش مجلد هریك مشتمل برنه رساله مرتب نمود واز این روآن تصانیف رسالات نه‌گانه (٥) نامیده شده است .

Plotin (۲) Ammonius Saccas (۱)
Ennéades (٥) Gallien (٤) Gordien (۳)

فلسفهٔ فلوطین

فلوطین وحدت وجودی است(۱) یعنی حقیقت را واحد میداند و احدیت را اصل و منشاء کل وجود میشمارد . موجودات راجمیعاً تراوش وفیضانی (۲) ازمبدأ نخستین ومصدر کل میانگارد وغایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبدأ می پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی وجسمانی را ادراك میکند

وحدت وجود

ودرقوس صعود بحس(۳) وتعقل(٤) واشراق و کشف وشهود(٥) نایل میشود .

بعقیدهٔ فلوطین مبدأ نخستین(٦) که موجد کل موجـودات است صورت مطلق و فعل تام میباشد (باصطلاح ارسطو) وقوهٔ فعاله است (قوه بمعنی قدرت نه مقابل فعل) .

باریتعالی و توحید

احدیتش مبری ازتعداد وشماره وتقسیم است . محیط بر کل و غیر محاط ونا محدود(۷) میباشد . نمیتوان گفت صورت دارد یا زیباست یا عاقل است زیرا که اومنشاء ونفس صور وزیبائی وفکرو عقل است . نبساید گفت عالم و مدرك است چه او ورای علم وادراك است . بعبارت دیگر نسبت دادن علم وادراك باومنافی توحید است یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم اوتواند شد . مرید نیست زیرا که نقصی دراو نیست تا طالب چیزی باشد ، کل اشیاء است اما هیچیك از اشیاء نیست .

فلـوطین ازمبداء ومصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند (۸) زمانی بخیر(۹) وقتی بفکرمجرد (۱۰) یافعل تام (۱۱) اماهیچیك ازاین تعبیرها راهم تمام نمیداند وهرتعبیر و توصیفی رامایهٔ تحدید وتصغیراومیخواند که او برتر ازوصف ووهم وقیاس است حتی اینکه اوراوجود نمیگوید وبرتراز وجود ومنشاء وجود میشمارد ومیگوید برای وصول باوباید ازحس وعقل تجاوز نمود وبسیر معنوی و کشف شهود متوسل شد . هرچند فکر و تعقل نردبان عروج بسوی حق است اما برای رسیدن باو کوتاه است ووارد حرم قدس نمیتواند بشود دراین باب میان افلاطون وفلوطین مختصر اختلافی است یعنی باآنکه فلوطین سیر وسلوك درعوالم وجد وحال را ازافلاطون خبر وحق رااعلی مرتبهٔ مثل ورأس معقولات میداند وفلوطین اورابرتر ازآنها می پندارد .

مبدأ نخست چون کامل است و بخل ودریغ ندارد البته فیاض و زاینده است . صدور موجودات ومصدر آنهاست زایش میکند همچنانکه خورشید نور میباشد وجام لبریز

عالم وجود فیضانی از مبدأ اول است

تراوش مینماید وفرو ریزد الا واحد مثله او یعنی آنچه بسوا ازاو صادر میشود درمراتب کمال باو نزدیك است اما البته بپایهٔ او نیست آن صادر اول عقل است وعالم معقولات (زیرا که عاقل ومعقول

Raisonnement (٤) Perception (۳) Emanation (۲) Panthéiste (۱)
Infini یا Illimité (۷) Le Premier Principe (٦) Intuition (٥)
Acte pur (۱۱) Pensée pure (۱۰) Le Bien (۹) L'un (۸)

متحدند) واووجود است (زیرا چنانکه گفتم مبدأ ومصدر برتراز وجود است) وصور کلیه (بقول افلاطون مثل) دراین عالم اند و بعقیدهٔ فلوطین نه تنها کلیات یعنی اجناس وانواع دارای مثل‌میباشند بلکه هرفردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد . خلاصه این عالم،عالم نور وصفات است ومعقولات باوجود کثرت واحدند هریك همه‌اند وهمه یکی هستند وعقل آنها را ببواسطه یعنی باشراق وشهود در می‌یابد . بعبارت دیگر نخستین آئینهٔ احدیت عقل است ومعقولات نخستین مظهر اومیباشند .

صادر اول عقل است

این صادر اول خود مصدر نیز هست وآنچه ازاوصادر شده نفس است که برای ادراك معقولات بتفکر واستدلال وتفکیك وتحلیل احتیاج دارد ودر جنب عقل مانند ماه است نسبت بخورشید که روشنائی از اوکسب مینماید احدیت(۱) (که اورا خیر وفعل مجرد یامبدأ ومصدر اول نیز میخوانند) وعقل (۲) (یاعالم معقولات (۳)که ازاو بوجود (٤) نیز تعبیر میکنند) ونفس یا روح (٥) اقانیم (٦)سه‌گانه میباشند وهریك بقدر مرتبهٔ خود لاهوتی (۷) هستند . عقل واسطهٔ میان‌ذات احدیت‌ونفس است‌ونفس واسطهٔ میان مجردات (عالم روحانی) محسوسات (عالم جسمانی) میباشد .

صادر دوم نفس است

همچنانکه عقل‌کل شامل معقولات وکلیه عقول است (مثل افلاطونی وصور کلیهٔ ارسطو) (۸) نفس کل هم منشاء نفوس جزئیه وشخصیه (۹) وشامل‌آنها است وهرچند که هرنفس برای خود استقلال دارد با نفس‌کل نیز متحد است در هرحال نفس مایهٔ حیات وحرکت میباشد وهرچه در عالم متحرك است دارای نفس است . بعبارت دیگر نفس‌کل در اجسام وابدان حلول نموده‌وهریك ازآنها بقدر استعداد بهره‌ای‌ازآن یافته وباین طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است .

عقول ونفوس جزئی

اما جسم (۱۰) که‌آخرین وضعیف ترین پرتو ذات احدیت است صورتی است که درماده قرارگرفته است . حقیقت‌اجسام وهمانصورت که‌مایهٔ وجودآنهاست ومادهٔ (هیولی) همان قوهٔ غیر منعبنی است که پذیرندهٔ صورت است . صورت جنبهٔ وجودی جسم وماده جنبه عدمی‌آنست وبنابراین عالم جسمانی مذبذب بین وجود وعدم است اینستکه دائم درتغییر وتبدیل میباشد ودر واقع شدن (۱۱) است نه بودن . (صورت وماده رابهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیرید و فهم خودرا ازآن تکمیل فرمائید) .

عالم جسمانی

---

(۱) L'un یا L'uniré (۲) L'inteilligence (۳) Lesintelligibles (٤) L' Etre
(٥) L'âme (٦) Hypostase یعنی وجود اصل «اقنوم لفظ سریانی است» (۷) Divin
(۸) L' âme universelle (۹) lea âmes paiticulières
(۱۰) Corps (۱۱) Devenir

ماده یعنی بی‌صورتی و بدی وزشتی ونقص وعیب وآن مایه کثرت (۱) می‌باشد همچنانکه صورت عبارت از نیکی وزیبائی وکمال ووحدت است (۲) عقل ونفس هم با

ماده

همه‌مقام لاهوتی که دارند، جنبهٔ نقص ومایهٔ تکثیر وسبب حرمانشان از احدیت مطلقه منتسب بماده است . فعلیت وواقعیت هر حقیقتی بسته بدرجهٔ وحدت واتحاد اجزای آنست وهر حقیقتی که اجزای آن کاملا متحد نباشد بهره‌اش ازوجود فعلی تمام نیست وواحدی فوق او نگهدارنده اوست چنانکه مایهٔ اتحاد اجزای بدن روح است وهمینکه روح از بدن مفارقت کرد اجزائی او پراکنده میشوند و حقیقت اوازمیان برمیخیزد اینست که گفتیم مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق میباشد ومادهٔ صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت ومایه نیستی است .

فلوطین چون وحدت وجودی است و کلیهٔ موجودات راناشی ازمبدأ کل و متصل باو میداند دربی‌توجیه عالم‌ظاهر وبیان چگونگی محسوسات نیست بلکه مرادش ازحکمت

مراد ازحکمت

وصول بحق یعنی بعالم باطن یا معقولات است وعبور از عالمی که نیل بسعادت ومعرفت درآن ممکن نیست بعالمی که این منظور درآن حاصل میشود .

توضیح آنکه روح یانفس انسان درقوس نزول(۳) ازعالم ملکوت بعالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده وبآلایشهای این عالم ونقص وزشتی وبدی که خاصیت ماده است

قوس نزول

آلوده گردیده است پس اگر توجه خودرا بیشتر بجسم محسوسات که عالم مجازی است وبهره‌اش ازحقیقت ضعیف وابتلایش به ماده قوی است معطوف سازد وازعالم معقولات وروحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود سقوطش کامل وحرمانش ازسعادت ومعرفت تمام خواهد بود ومقدورات او تباه و بمرتبه ادنی تنزل خواهد نمود چنانکه دراین عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند آنانکه بکلی آلوده بشهوات باشند در درجات سافلند و آنانکه اعمال خودرا برطبق فضایل اجتماعی قرار میدهند یعنی بجای مردم‌آزادی خدمت خلق راشیوهٔ خود میسازند سعادتمندتر ازآنان میباشند .

اما نفوسی که بخواهند بمبدأ بازگشت کنند وقوس صعود (٤) راپیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره وسیر (٥) عالم معنی بپردازند .

قوس صعود

نخست تزکیه وتطهیر نموده خودرا ازآلایش اغراض وخواهش‌ها پاك کنند آنگاه در راه سلوك گام نهند واین سلوك معنوی سه مرحله دارد هنر (٦) وعشق (۷) وحکمت (۸) .

---

(۱) Multiqlicité یا Pluralitè (۲) Unite

(۳) Procession dans le monde (٤) Conversion vers Dieu

(٥) Contemplasion

(٦) L'art (۷) L'almont (۸) La Philesophie

هنر

هنرطلب حقیقت وجمال است یعنی جستجوی راستی وزیبائی که هردو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبائی جز راست نتواند بود و زیبائی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درمیآورد ووحدت میدهد . تابش روح است که برجسم میافتد وپرتو عقل است که بر نفس میتابد چنانکه زیبائی نوربسبب دوری اوازجسمانیت است که نسبت بجسم بمنزلهٔ روح میباشد . شوق ووجد و حالی که از مشاهده زیبائی برای روح دست میدهد ازآنست که بههمجنس خویش برمیخورد وآنچه خوددارد دردیگری مییابد چنانکه نغمات صوت صدای آهنگ هائی است که درنفس موجود است وازآن سبب ازاستماع آنها نشاط حاصل میشود (در این فصل هرجا صورت میگوئیم باصطلاح ارسطو است) .

عشق

باری اهل ذوق وارباب هنردنبال تجلیات محسوس زیبائی وحقیقت میروند اما زیبائی محسوس یعنی جسمانی پرتوی اززیبائی حقیقی میباشد که امری معقول است یعنی بقوای عقل ادراك میشود زیرا اصل و حقیقت زیبائی چنانکه گفتیم صورت است چه زیبائی بدن ازنفس است (روح) وزیبائی نفس ازعقل و عقل عین زیبائی یعنی صورت صرف میباشد پس همان وجد وشوری که برای ارباب ذوق از مشاهدهٔ زیبائی جسمانی دست میدهد برای اهل معنی از مشاهدهٔ زیبائی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل میشود واین عشقی است که مرحلهٔ دوم سیر وسلوك نفوس زکیه است .

عشق تمام یا حکمت

دراین مقام هنوزعشق ناتمام است وعشق تام یاحکمت آنست که بماورای زیبائی و صورت نظر دارد یعنی باصل و منشاء آن خیر ونیکوئی است ومصدر کل صور همهٔ موجودات و فوق آنها ومولد آنهاست . زیبائی نفوس و عقول مطلوب و معشوق نمیشود مگرآنکه بنورخیر منور و بحرارتش افروخته شده باشد چنانکه درعالم ظاهر شمایل وپیکر بیجان دل نمیرباید ولطیفهٔ نهانی که عشق ازآن خیزد جان است ازآنرو که بخیر نزدیك است پس نفس انسان اززیبائی وصور محسوس ومعقول نظاره ومشاهده میخواهد اما هنوز آرام نمیگیرد وبیقرار است وآنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یاوحدت است و بمشاهدهٔ اوقانع نیست بلکه وصال اوراطالب وجویای اتحاد(۱) باوست چه وطن حقیقی ماوحدت است . آرزوی مابازگشت بآن میهن میباشد وسیر بسوی آن باقدم سرمیسر نیست . چشم سررا باید بست ودیدهٔ دل راباید گشود آنگاه دیده میشود که آنچه میجوئیم ازمادورنیست بلکه درخود ماست واین وصال یاوصول بحق حالتی است که برای انسان دست میدهدو آن بیخودی (۲) است . درآن حالت شخص ازهرچیزحتی ازخود بیگانه است . بیخبراز جسم وجان فارغ اززمان ومکان . از فکر مستغنی . ازعقل وارسته . مست عشق است و

Extase (۲) Union (۱)

میان خود و معشوق یعنی خیر مطلق واسطه نمیبیند و فرق نمیگذارد و این عالمی است که درعشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم درپی آن میروند و بوصل یکدیگر آنرا میجویند ولیکن این عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای درآن حالت نمیآورد و آنرا فنا وعدم میپندارد . الحاصل آن عالم دمی است و دیر بدیر دست میدهد و فلوطین مدعی بود که درمدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است .

از بیان اجمالی که از حکمت فلوطین کردیم ظاهر میشود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و بانظر بحکمت ارسطو بالاختصاص پیرو افلاطون بوده واز آرای حکما وعرفای مشرق زمین هم استفاده کلی نموده و باین ملاحظه است که فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند و باین معنی توجه نموده که آن حکیم درقائل شدن باقانیم سه گانه جمع میان نظر افلاطون وارسطو ورواقیان کرده است یعنی آنچه را او مصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است وعقل را که ارسطو مبدأ و منتهای کل وجود میداند فلوطین صادر اول ومصدر دوم شمرده ونفس را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطین اقنوم سوم قرارداده است . بااینهمه شك نیست که فلوطین مردی صاحبنظر بوده واز مایه طبیعی خود دایرهٔ تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده وحکمتی تأسیس نموده که میتوان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست امااینکه آیاعرفا و اشراقیون ما مشروب عرفان ازفلوطین وپیروان اودریافته یامستقیماً ازمنابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند مسئله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد محتاج بتفحص بسیار واز گنجایش این رسالهٔ مختصر بیرون است . نظر بکمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی وتصوف مشرق زمین و بملاحظه این که درمائه ششم میلادی جمعی ازحکمای یونان که ازافلاطونیان اخیر بودند بایران آمدند بعضی ازمحققین براین شده‌اند که عرفان وتصوف ماازآن منبع بیرون آمده است اما ازآنجا که میدانیم فلوطین خود برای استفاده ازحکمت مشرق بایران آمده واز گفته‌های دانشمندان واشراقیون اسلامی هم برمیآید که دراین کشور ازدیر گاهی حکمائی بوده‌اند که درمسلك اشراق قدم میزده‌اند میتوان تصور کرد که افلاطونیان اخیرعقائد خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند . اشاراتی که بعضی ازنویسندگان یونان بمرتاضین هند کرده و ایشانرا حکمای عریان(۱) خوانده‌اند نیزمیتوان مؤید این نظر دانست (۲) .

(۱) Gymnosophistes (۲) چنین بنظر میرسد که فلوطین درعالم اسلام معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است اما قسمتی از رسائل نه گانهٔ اورا بعنوان اثولوجیا بعربی ترجمه کرده و بارسطو نسبت داده‌اند همچنین بعضی ازرسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین بارسطو منسوب گردیده وازاینرو حکمای ما بارهٔ ازعقاید فلوطین رادرضمن حکمت ارسطو و اختیار نموده‌اند چنانکه الهیات شیخ الرئیس بعقاید فلوطین نزدیك است

فصل چهارم

***

افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوطین بسیار بوده وبعضی ازایشان درحکمت مقام بلند داشته‌اند اما جماعتی هم درعقاید باطنی وسری مبالغه کرده باوراد واذکار پرداختند بلکه بطلسم وسحر وجادونیز اشتغال یافتند ومعجزات وکرامات وخوارق عادات را پیشه خود ساختند . ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت واذهان متوجه عوالم دیگر گردید . یکجا فلاسفه علی‌رغم عیسویان پرستش ارباب انواع وآن عقاید را نزد عوام تقویت میکردند جای دیگر مسیحیان بتخریب مذاهب قدیم کوشیده ودر عین اینکه از آراء حکما استفاده میکردند بافلسفه ضدیت مینمودند ودراینجا باز باید اظهار تأسف کنیم ازاینکه آنچه میگوئیم راجع بممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندانی که بزبان یونان ولاتین تحریر میکردند و از اقطار خودمان وفارسی زبانان تقریباً بی‌خبریم چون آثار ایشان بکلی برافتاده ومفقود شده است همینقدر میدانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند وایرانیان‌هم بعلم ومعرفت اشتغال داشتند واین معنی تنها از قرائن وامارت وآگاهی بروجود امثال بوذرجمهر وبرزویه بدست میآید وگرنه صاحب نظرانی که در ایران بوده‌اند اگر نامی ازآنها برده میشود یا مانند جاماسب بکلی حالشان نامعلوم است یا مانند مزدك ومانی مؤسس دین و مذهب تازه میباشند جز اینکه تأثیر وجود مانی در افکار مردم چه درآسیا وچه در اروپا خالی از اهمیت نبوده است وبعدها دراین مختصر اشارتی خواهیم کرد .

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم مخصوصاً درشهرآتن باز بتعلیم حکمت اشتغال داشتند ولیکن همینکه امپراطوران رومی عیسوی شدند ودین مسیح در قلمرو ایشان رسمیت یافت رونق کار حکما رونقصان گذاشت وعاقبت ژوستی نین (۱) امپراطور فلسفه رامایهٔ ضلالت وفساد انگاشت ودرسال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت وحوزهٔ فیلسوفی را برچید وممانعت کرد . بعضی ازحکما برای مصون بودن از تعرض بایران آمدند وخود را بسایهٔ دانش‌پروری انوشیروان درآوردند اما دولت ساسانی‌هم روبزوال وانقراض میرفت وچیزی نگذشت که ورق روزگار بکسره برگشت وبیان مختصری ازآن احوال را بفصول آینده برگذار میکنم .

---

(۱) Justinien

فصل پنجم

عالم حکمت در اوایل قرون وسطی

۱ - آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت عیسی درمیان ایشان ظهور نمود فلسفه وحکمتی نداشتند و جز انبیاء بنی‌اسرائیل که بموعظه ونصیحت زبان میگشودند ومردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت مینمودند کسی ازایشان دیده‌نشده بود که بحقایق ومعارف پردازد وبعنوان فضل وعلم وحکمت شناخته شود .

تنها کسی که ازآن‌قوم درقدیم بسمت حکیم سبتاشهرتی یافته‌فیلون (۱) نامی است که دراواخر مائه‌اول پیش ازمیلاد دراسکندریه ظهور نمود وخواست محتویات تورات

فیلون یهودی

را با فلسفه یونان وفق دهد . مذهب تثلیث (۲) راکه عیسویان بنیاد اصول عقاید خودقرار داده‌اند فیلون بیان نموده وشاید که فلوطین هم ازتحقیقات اومتوجه باقانیم سه‌گانه شده باشد . ازاین‌گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان مناسبتی نیست ودرباب توحید هم که بنظر میآید با هم اشتراك داشته‌اند اختلافی بزرگ درمیان‌هست چه حکمای یونان هیچگاه بخالق وصانعی که عالم را ازعدم بوجودآورده باشد قائل نبوده‌اند بلکه هریك بوجهی وبیانی که در

تفاوت نظر آریان وسامیان

فصول پیش اجمالا باز نمودیم‌ذات احدیت ومقام ربوبیت راحقیقت عالم ومصدر ومربی‌آن انگاشته‌اند واین فرض را نکرده اند که وقتی بوده است که جهان بکلی معدوم بوده وحتی ماده بیصورت هم‌وجود نداشته است وهمه معتقدبوجود ماده‌ای بودند که همیشه موجود بوده ومتصرف عالم آنرا بصورتهای مختلف درآورده وموجودات راخلق کرده است . هربحث واختلافی بود در چگونگی آن مساله بود ومذاهب متعدد در اینخصوص پیدا شد که شرح دادیم بعبارت دیگر مذاهب حکمای یونان بلکه کلیه اقوام آریائی هریك نوعی از وحدت

Trinite (۲)   Philon (۱)

وجود است واما یهود وکسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات درآورده‌اند حکم کرده‌اند باینکه خداوند جهان‌را ازعدم مطلق بوجودآورده است وآفرینش راوجودی جدا ازآفریننده دانسته‌اند ونسبت آنها رابیکدیگر نسبت صانع ومصنوع پنداشته‌اند .

عیسویان دراوایل امر خاطر همه رابعبادت وگرم‌کردن حوزهٔ اخوت مسیحیت و تذکر واندیشه درگفتاروکردار حضرت عیسی‌مشغول داشتند وبحکمت وفلسفه نمیپرداختند بویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است وعیسویان بتعلیمات پیغمبران ومسیح وحوریان حقیقت رایافته واز جانب خداوند نازل شده میدانستند وخود را بجستن‌آن نیازمند نمی‌پنداشتند .

اما همینکه عیسویت ازیهود تجاوز کرده ومیان اقوام دیگر انتشار یافت‌وجمعیت مسیحیان فراوان شد وبرای مدافعه از حقانیت دین مسیح در مقابل منکران ومخالفان گرفتار مناقشه ومجادله گردیدند وخود را بمحاجه ومباحثه نیازمند دیدند ناچار بکلمات حکما پرداختند وکم‌کم ببلندی مقام ایشان برخوردند چنانکه بعضی گمان بردندآنها معرفت را از کتب مقدس دریافته‌اند وبرخی معتقد شدند که حکما خود ملهم بوده واز همان منبع که انبیاء درک معرفت نموده استفاضه کرده اند حاصل اینکه اذهان اولیاء دین مسیح هم‌بفور در مسائل مبدأ ومعاد متوجه شد وبا قید بمتابعت تعالیم انجیل وتورات ازحکمت افلاطون وفیلون وفلوطین واخلاقیات ورواقیات اقتباساتی کردند وحکمت الهی مسیحی یاعلم معرفة الله (۱) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً ببیان علمی باز مینماید ونظیر علم کلام است در نزد مسلمین وخلاصه اصول مزبور یگانگی

علم‌الهی مسیحی

خداوند است وخالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت واجبار از راه محبت واز روی اختیار عالم را از عدم بوجود آورده است ودرعین یگانگی سه‌وجود است پدر وپسر وروح‌القدس (۲) که اقانیم سه‌گانه میباشند پدر وجود مطلق است ومنشاء قدرت وپسر کلام اوست باعقل که بآن وسیله مخلوق را آفریده است وروح‌القدس رابطهٔ میان پدر وپسر وجنبهٔ محبت است . ولیکن مسیحیان

اصول دین مسیح

اقانیم‌سه‌گانه را درعرض هم ومقرون بیکدیگر میدانند چنانکه میان خورشید وآفتاب که زادهٔ اوست جدائی ودوئی نیست ودر هرحال این عقیده را منافی توحید نمی‌پندارند وازاسرار (۳) الهی میشمارند ومعتقدند که چون بشر گناهکار واز درگاه احدیت رانده شد ونفوس بنی‌آدم هبوط کرد ودچار حرمان گردید خداوند که خیر ولطف محض است فرزند خود را جسمیت داد وبصورت آدمی (حضرت عیسی) درآورد تادستگیر نوع بشر وفدائی آنها شود ونفوس ایشانرااز هلاک‌رهائی بخشد وبازخرید(٤) نماید پس نجات مردم بایمان بحضرت عیسی‌است ووظیفه

---

(۱) Thèologie که قدمای مسلمین اتولوجی خوانده‌اند

(۲) Le Père,le Fils et le Saint Fsprit (۳) Mysrère (٤) Rèdemption

ایشان آنکه خداوند رادوست بدارند وحضرت عیسی را پروردگار بدانند وعموم مردم رابدون امتیاز قومیت ونژاد وتفاوت زن ومرد وملاحظه وضیع وشریف وخواجه وبنده برادرخود انگارند ونسبت بآنها محبت بورزند که محبت خاصهٔ الهی ومایه وباعث خلقت است وباید تسلیم ورضا وخضوع وفروتنی وفقروریاضت راپیشه سازندفضل خداوندنصیب شود واثر تباهی که وسوسهٔ شیطان بروزگار انسان واردآورده برطرف گردد ونفوس مؤمنین بمشاهده جمال حق نائل وواصل آید .

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند وبنای تحقیق در معارف گذاشتند ناچار بنا براختلاف فهم وذوق وسلیقه اختلاف آراء پیدا کردند ومذاهب مهم که درآغاز عهد عیسویت ظاهر شد یکی مذهب اریوس (۱) بود که برای خداوند زایش وفرزند قائل نشده واقنوم دوم را مخلوق دانسته قرین خداوند نمیخواهد ودیگر مذهب مانی (۲) ایرانی

اختلاف مذاهب عیسوی

نه تلفیقی از کیش زردشتی ومسیحیت بود وزردشت وبودا و مسیح را فرستادگان خدا میدانست وهورمزد واهریمن راقرین یکدیگر قرار میداد وبرخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا وقطع علائق وپرهیز ازتأهل وتناسب را سفارش میکرد .

این هردومذهب سالها بلکه قرنها درمغرب ومشرق معتقدان داشته ودر افکارمردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان آنها بسبب تعقیب عیسویان وزردشتیان ومسلمانان قلع وقمع شدند وباقی نماندند .

چون تاریخ ادیان وبحث درمسائل دینی وشقوق وشعب مذهبی موضوع این رساله نیست دراین رشته بیش ازاین سخن گفتن روانمیداریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل واختیار طریقهٔ واحد مجالس کردند واصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم باکثریت تثبیت نمودند ورایهای دیگر رامذهب باطل (۳) خواندند .

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور درظرف چهار پنج ماههٔ اول میلادی تحقق یافت وکسانیکه اینکار راصورت دادند آباء دین مسیح (٤) خوانده میشوند درذکر اسامی واحوال وگفته های آنها چون خارج ازموضوع نظر ماست وارد نمیشویم همینقدر

اگوستین

گوئیم مهمترین وبزرگترین آنها معروف به اگوستین (۵) است که از ادبای روم بود معاصر (بهرام گور پادشاه ساسانی) درآغاز جوانی بمذهب مانی گرائید بعد متوجه حکمت افلاطون وفلوطین گردیده ونسبت بآن تعلیمات ذوق وشوقی پیدا کرد . سرانجام از شنیدن مواعظ یکی ازآباء

Manichéisme (۲) Arius(۱)
Augustin (۵) Les Pèresde l' Eglise (٤) Hérésies (۳)

مسیحی بمذهب مادری برگشت وچنان ذوق وشور درسر داشت که هم در جوانی بحلقهٔ کشیشان درآمد. مصنفات چند درتحقیق چگونگی علم ومعرفت ویگانگی خداوند وتثلیث و چگونگی خلقت وحقیقت نفس وبقا ومبدأ ومآل اوومسئله گناه وثواب وجبرو اختیار وسرنوشت وتقدیرونجات انسان بفضل الهی وغیرها دارد که درآنها حکمت افلاطونی را بامقتضیات مسیحیت جمع کرده و بصورت مخصوص درآورده است چنانکه میتوان او را از محققین ودر عداد حکما بشمارآورد مسیحیان کاتولیك ازاولیاء محسوبش داشته لقب پاك(۱) باودادند . این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکرانسان را دلیل بروجود اودانسته واین تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده ودر بیان فلسفهٔ این حکیم مطلب راتوضیح خواهیم کرد . ازاین گذشته تحققات اوهمه ازافلاطون گرفته شده وبنابراین حاجت بشرح وبسط آنها نداریم .

۳ـ دورهٔ فترت

اهل خبردانند که درقرون‌اولیهٔ تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیرازهندوستان وچین) درزیرتسلط دودولت معظم بوده برایران وممالك همسایهٔ آن دولت ساسانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید (مدیترانه) یعنی همه ممالك جنوبی وغربی اروپا وشمال افریقا وسوریه وآسیای صغیرزیردست رومیان بودند ودرآنحال درقسمتهای شمال ومشرق اروپا وشمال آسیا طوائفی میزیستند ازتمدن و تربیت دور که نفربیازندگی بدوی میکردند وورومیان ویونانیان ایشان رابربرمیخواندند. ازطوایف مزبور آنهـا که دراروپا بودند سفید پوست وازنژاد آریانی یعنی ژرمن یـا اسلاو وجماعتی که درآسیا بسر میبردند ازنژاد زرد ومغول بودند .

ونیز درهمان اوقات یعنی آغاز تـاریخ میلاد قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالك روم گذاشتند وبنیاد آن دولت رامتزلزل ساختند . امپراطوران روم برای اینکه

هجوم قبایل بربر

در مقابل حملات اقوام بربر بهتر مقـاومت کنند دولت خود را منقسم بدو قسمت نمودند ودو امپراطوری تشکیل دادند که در تاریخ معروف بامپراطوری های مشرق و مغرب میباشند . مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم رم بوده و مرکز امپراطوری مشرق شهر جدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیرهم فایده نبخشید . ممالك امپراطوری مغرب میدان تاخت وتاز قبایل بربرشد وعاقبت آن دولت درمائهٔ پنجم میلادی درهم شکست و منقرض گردید امپراطوری مشرق ودولت ساسانی هم درمائه هفتم میلادی که آغازتاریخ هجری است گرفتار مهاجمهٔ عرب شدند دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالك ایران بضمیمهٔ سوریه وقسمتی ازآسیای صغیر وسراسر شمال افریقا وشبه جزیرهٔ اسپانیا بتصرف بنی‌امیه درآمد .

Saint (۱)

قضایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد واز جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم وحکمت خاموش شد ومدت چندین قرن غوغای تاخت وتاز گردنکشان قیل‌وقال مدرسه ودانش طلبان را ساکت نمود ودیگرسرو صدای درس وبحث بلند نشد مگر پس از آن که در آسیا خلفای عباسی بسلطنت رسیدند و دراروپا قبایل ژرمن جوش وهیجان بازماندند وتأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتها بتشکیل دول وملل جدید انگلیس وفرانسه وآلمان وجز آن گردید .

التجاء معارف بدیر و کلیسا

اوقاتیکه هنگامهٔ تاخت وتازقبایل بربردراروپا و آسیا برپا بوده هر کس جای امن وآرام طلب میکرد دردیر وکلیساهای مسیحیان مییافت زیرا که طوائف ژرمن چون بر ممالک روم مسلط شدند بزودی زیر سلطهٔ معنوی مسیحیت درآمدند ودیروکلیسا را محترم ومقدس شمردند اولیای دین مسیح هم غالبا ازمداخله درامور دنیا وشور وشر آن احتراز میکردند واماکن مقدس را مخصوص عبادت نگاه میداشتند بنابراین کشیشان ومخصوصا رهبانان مسیحی درسایهٔ آرامی وسکوتی که درمحوطهٔ ایشان حکمفرما بود میتوانستند بکارهای علمی نیز بپردازند جزاینکه معلم ومدرس عالیمقام نداشتند که حوزهٔ علمی را گرم کند وچهارچوب خشك عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول وافکار ارباب دوق به آزادی مایهٔ خود را بروز دهد ازاینرو کار دانش‌طلبان تقریبا منحصر بمطالعهٔ کتب قدیم و استنساخ آنها گردید ولیکن همین امرهم برای عالم علم فوزی‌عظیم بوده زیرا که کتب علمی وفلسفی وادبی یونان وروم تنها باینوسیله ازخطر فقدان وتلف که کتب مشرق زمین کاملا گرفتار آن گردیده نجات یافته ومحفوظ مانده وبرای دانش پروران دوره‌های آزادی ذخیره شده و چون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد برآن گنجینه‌ها دست یافتند وچراغ علم رادوباره برافروختند .

۳ ــ نهضت علمی اسلامی

درتمام مدت سلطنت بنی امیه در ممالك اسلامی گفتگوئی ازعلم وحکمت درمیان نبود اماهمینکه دوره به عباسیان رسید برای‌اهل نظرنسیم‌آزادی وزیدومردم‌آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی وردمی ویونانی بودندوباره بمیدان تحقیق ومعرفت پا گذاشتند وبیك نهضت علمی همت گماشتند که باندك‌زمانی تقریبا نظیرنهضت علمی یونان شد ودرگرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاختصاص دخالت تامه داشتند وازفخروشرفی که ازاین جهت نصیب مسلمین شده دارای بهرهٔ وافی میباشند . نخست نهضت مزبوراز ترجمهٔ کتب علمی وفلسفی یونانی وایرانی وسریانی وهندی بزبان عربی وفراگرفتن‌آن معلومات‌آغاز شد ومیتوان گفت نیمهٔ دوم مائه دوم هجری وتقریبا تمام مائه سوم‌اشتغال مهم اهل فضل و دانش همین بوده است . سپس درمائه چهارم وپنجم فضلا وحکمای اسلامی عالم علم ومعرفت را بتحقیقات خود روشن ساختند ودر قرون بعد هم با آنکه

بواسطه شیوع فتنه وفساد اوضاع روزگار چندان‌سازگار نبود دانش‌طلبان ما از سعی و کوشش دست باز نداشتند ودر هررشته از تحقیقات علمی آثار نفیس از خود بیادگار گذاشتند . حاصل اینکه درمائه نهم ودهم ویازدهم ودوازدهم میلادی که اروپا راظلمت جهل فراگرفته بود کشور های پهناور اسلامی از ترکستان گرفته تا افریقا واسپانیا هریك دانشگاهی محسوب میشدوآنجا دانشمندان عالیمقام بازار فضل وادب راگرم‌ورائج کرده بودند .

برای شرح وبیان مساعی وزحمات مسلمانان ونتایجی که در عالم علم بدست آورده‌اند مجلدات چند باید پرداخت . اجمال احوال اینکه مسلمانان علم وحکمت را چنانکه یونانیان‌تأسیس وتدوین کرده بودند فراگرفتند ودرجمیع شعب وفنون‌آن عملیات وتحقیق کردند وتصنیفها وتألیفها پرداختند ودربیشتر فنون ازقبیل جبر ومقابله ومثلثات وجغرافیا وهیئت وطب وشیمی بواسطه اختراعات واکتشافات ومطالعات تازه معلومات یونانیان رانکمیل ومزید نمودند . شرح احوال وبیان تحقیقات‌آن دانشمندان دراینجا روانیست چه اگر حق مطلب را ادا نکنیم دریغ بساشد واگر بخواهیم چنانکه شاید و بایدوارد مطلب شویم دامنهٔ سخن دراز میشود ومنظور نظرماهم نیست زیراکه دراین رساله مراد اصلی ماآنست که مشی اروپائیان را در راه علم وحکمت باز نمائیم پس بازهمان مراد را دنبال میکنیم وتاریخ تمدن مشرق وبحث درمعارف اسلامی را بموقع دیگر محول میسازیم جز اینکه در ضمن سیراروپائیان بسوی‌دانش و معرفت باز باشاره بمناسبت ذکری ازدانشمندان ممالك اسلامی بمیان خواهیم‌آورد .

۴ ــ مقدمهٔ نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش ازاین بیان کردیم پس ازآنکه درمائه پنجم میلادی بسبب استیلای قبایل بربر دولت روم غربی انقراض یافت درظرف چندین مائه ازدوره‌ای که مورخین اروپا قرون وسطی مینامند بساط علم وحکمت برچیده بود ونادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین‌هم ازسواد وکمال بی‌بهره بودندچنانکه شارل کبیر پادشاه‌فرنگ «امپراطور شارلمانی (۱)» که درآخر مائه‌هشتم تقریباً برهمهٔ اروپا سلطنت داشت ومردی هوشمند بود و در ترویج معارف اهتمام میورزید چون‌خواست تحصیل کمالی کند ومکتب ومدرسه دایر نماید بارنج فراوان ازگوشه وکنار دوسه نفر ازاهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند . در سن کهولت خواندن ونوشتن‌آموخت وفرزندان واعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد ومدارس چند تأسیس نمود ولیکن مساعی شارلمانی نتیجهٔ کامل عاجل نبخشید چه‌هنوز اروپا چنانکه باید امن‌وآرام نشده طبایع آن مردم برای سیر درعوالم تمدن مستعد

معارف پروری شارلمانی

(۱) Charlemagne

نگردیده بود . باری در سراسر مائهٔ نهم میلادی تنها یکنفر در آن ممالک بدانشمندی اشتهار یافته واواسکت اریژن (۱) ازاهل انگلستان است که از حکما و متألهین آن زمان بشمار میرود ودرمائه دهم نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است ژربر (۲) فرانسوی میباشد که درپایان عمر بمقام پاپی رسید و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد واویکی ازنخستین کسانی است که ازمسلمانان کسب معرفت نموده یعنی باسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل علم

اسکت اریژن و پاپ سیلوستر دوم

نمود ودرریاضیات وهیئت ونجوم دارای مقامی شد وچون بفرانسه برگشت بنشر معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گماشت واز آن پس دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و حکمت شناختند بآنجا مسافرت کردند و بتحصیل زبان عربی ومعلومات فضلا و حکمای اقطار میپرداختند وهمچنانکه مسلمانان بترجمه کتب یونانی کلید خزائن علم را دریافتند اروپائیان نیز بترجمه کتب عربی یامعرب مفتاح دانش رابدست آوردند و درمائه یازدهم ودوازدهم میلادی (پنجم وششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف ترجمه بود و

ترجمه کتب عربی بزبان لاتین

چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود ترجمه ها بزبان لاتین میکردند ونوشته های علمی خودرا نیز بآن زبان در میآوردند واز اینرو درآن روزگار اهل فضل وادب چاره جز فرا گرفتن زبان لاتین نداشتند ولیکن کسانی که میخواستند درعلم وفلسفه تبحر کامل حاصل نمایند زبان عرب نیز تحصیل میکردند که بسرچشمه معرفت دسترسی داشته باشند .

بسیاری ازترجمه های کتبی که درقرون وسطی ازعربی بلاتین درآمده اکنون در دست است از جمله کتب یونانی که میدانیم بوسیله ترجمه عربی نقل بزبان لاتین شده هندسه اقلیدس است ومخروطات ابولونیوس والمجسطی بطلیموس واکر تاوذیوس (٤) وبعضی از رسائل جالینوس وارسطو ودیگران از کتب عربی اصلی که در قرون وسطی بلاتین ترجمه شده درریاضیات وهیئت ونجوم کتاب حساب موسی خوارزمی ومساحة الاشکال

ذکر بعضی از آنها

بنی موسی بن شاکر و رسائل ابومعشر بلخی ومحمد بن جابر بتانی وهیئت فرغانی وصور عبدالرحمن صوفی اصفهانی ومناظر ومرایا ورساله باران وباد یعقوب کندی ودرجغرافیا نزهة المشتاق ادریسی وتقویم البلدان ابوالفدا ودر طب کامل الصناعه و سایر کتب علی بن عباس مجوسی طبیب عضدالدوله دیلمی وابن بطریق وابن بیطار و کتاب حاوی وطب منصوری محمد بن زکریای رازی وقانون شیخ الرئیس ابوعلی سینا و قسمت جراحی و کتاب الزهراوی ابوالقاسم

Le Pape Sylvestre(۳) Gerbert (۲) Scot Erigène(۱)
Théodose (٤)

زهراوی وهمچنین کلیات ابن ارشد اندلسی ورسائل فارابی وابوعلی سینا در فلسفه و مقاصدالفلاسفهٔ غزالی وبسیاری دیگر وبیشتر کتب مزبور پس ازآنکه فن چاپ اختراع وشایع شدبچاپ رسیده وبعضی ازآنها مکررشده چنانکه چاپ ترجمه قانون شیخ‌الرئیس درهمان سالها سی‌مرتبه تکرار یافته است . اقدام بترجمه وچاپ کتابهای عربی تاماٴهٔ چهاردهم وپانزدهم نیز جریان داشت‌واین غیراز ترجمه‌هائی است که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود ازکتب عربی وفارسی وزبانهای دیگر شرقی کرده و میکنند وازاینراه استفاده هائی غیرازآنچه درقرون وسطی میکردند مینمایند .

روایح مباحثات علمی

بهرجهت ازماٴه‌یازدهم میلادی ببعد بازار تحقیقات علمی وحکمی دراروپا نیزرونق گرفت وقیل وقال مدرسه بلند شد ولیکن اهل تحقیق همه‌طلاب علوم‌دینی بودند ومدارس دردیرها وکلیساها ودرس ومباحثه برای نیل‌بدرك واثبات اصول دین واستحکام ایمان‌بود وفنون علوم همه مقدمات محسوب ودر دومرحله طی‌میشد اول‌مرحلهٔ ثلاثی (۱) که‌عبارت بسود ازقواعد زبسان (۲) وبلاغت (۳) ومنطق (٤) دوم مرحلهٔ رباعی (۵) یعنی حساب وهندسه وموسیقی ونجوم اما دراین جمله مدت چندین قرن‌هرچه میگفتند همان تکرار حرفهای پیشینیان بود وتحقیق تازه نمیکردند قرون وسطی برای اروپائیان براستی دورهٔ ورزش ذهن وفکر بوده‌است . درآن مدت کسب استعداد نمودند سپس ازقریحهٔ فطری وقوهٔ مکتسب عجائب بظهورآوردند . اسامی بسیاری ازفضلاء ومدرسین ومؤلفین درآن دوره مذکور ومضبوط است اما نام بردن افراد ایشان دراینجا ضرور نیست هرکدام شناختنی هستند درفصل آینده که برای بیان اجمالی از فلسفهٔ قرون وسطی وچگونگی‌آن تخصیص داده‌ایم مذکور خواهیم داشت .

---

(۱) Trivium (۲) Grammaire (۳) Rhétorique (٤) Logique
(۵) Quadriviun

فصل ششم

اسکولاستیک

چون درقرون وسطی بحث علمی تقریباً یکسره منحصر بود بآنچه درمدارس دیر وکلیسا واقع میشد وتعلیمات مفید بودبقیود مدارس مزبور یعنی دستور اولیای دین مسیح ومدرسه رابزبان لاتین اسکولا میگفتند ازاینروکلیهٔ علم وحکمت آن دوره رامنسب به اسکولا نموده اسکولاستیك (۱) نامیده‌اند . علم وحکمت اسکولاستیك خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص درنظر جلوه میکند ومختصرآن اینست :

خصایص اسکولاستیك

نخست بطورکلی تحقیقات علمی وحکمتی برای اثبات اصول دین واستوار ساختن عقاید بود نه کشف حقایق تاآنجاکه اولیاء دین بصراحت میگفتند ایمان بر عقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست اول باید ایمان‌آورد سپس در صدد فهم برآمد چه‌تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود . بنابراین اهتمام اهل تحقیق همه‌متوجه بود باین که عقل راخادم ایمان قرار دهند وعلم‌را با احکام دین سازگار نمایند،چه اصول دین که ازجانب خداوند بانسان اضافه شده البته حق‌داشت وعقل را نرسدکه منکرآن شود .

دوم استقلال فکر وآزادی رأی درکار نبود . درآغاز امر اتکا واستناد همه بر مندرجات کتب مقدس واحکام وتعلیمات اولیاء دین بود وهرکس ازآن تعلیمات بیرون میشدگرفتار تکفیر و حبس و آزار میگردید ، میبایست توبه واستغفار کند و آنچه راگفته ونوشته انکار نماید وکسانیکه بواسطهٔ تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده یابقتل رسیده وزنده سوزانیده شده‌اند بسیارند وهمچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب ورسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند . پس‌از

Scolastique (۱)

آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند وآراء ایشانرا بااحکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مزبور همان کیفیت پیداکرد واگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهار میداشت کفر گفته بود . نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آنکه مبنی بر مشاهدات وتجربیات وتعقل‌ومطالعه درامور وحقایق وواقعیات باشدهمه مبنی بر گفته‌های پیشینیان بود . افکارجدید ظاهر نمیساختند واصول وحقایق تازه نمیجستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته رامسلم دانسته مأخذ میگرفتند وهمواره موضوع بحث قرارمیدادند .

سوم چون اصول ومبانی علمی موضوع نظروتفتیش و تفحص نمیتوانست واقع‌شود قوهٔ عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره ومجادله بود وهمواره بازار بحث منطقی راگرم داشتند ودل خود رابالفاظ خوش میکردند موضوع مباحثات هم ازاین قبیل بود .

آیاعلم خدا افزایش پذیر هست یانه ؟ آیا کبوتری که روح‌القدس بصورت اودر آمد حیوان واقعی بود؟ اقنوم اول‌نازاده است‌آیا این‌خاصیت ذاتی اوست ؟ حضرت عیسی راچون بدار کشیدند دست وپا وپهلویش رامجروح کردند بعدکه دوباره زنده شدآیا جای زخمهای او باقی بود ؟ پیش ازخلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند ؟ حضرت‌آدم هنگام هبوط بچه قد وقامت بود ؟

ملاحظه میفرمائید که درمشرق زمین وممالك اسلامی هم ازچندین قرن باینطرف جریان امور معارفی کاملا مانند اوضاع اسکولاستیك اروپابوده است واین حالت بیشتر ازینجهت شگفت‌آور است‌که شرع مقدس اسلام‌بنیاد احکام وکلیه اموررا برعقل گذاشته وتعلیمات هیچ حکیم وفیلسوفی را ضروری دین نشمرده است بااینهمه فضلای ماهم همان جمود ورکود اصحاب اسکولاستیك راداشته‌اند ونتیجه یکسان بوده‌است وعجب‌تر اینکه مردم‌کشور مادرعلم وحکمت نسبت باروپائیان پیشقدم بودند ومغربیان بواسطهٔ معاشرت شرقیان معرفت آموختند ولیکن آنهابزودی بساط اسکولاستیك را برچیده وارد مراحل جدید شده هفت شهرعلم راگشتند وما هنوز اندرخم یك کوچه‌ایم بحث در چگونگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما دراین کتاب بیرون است آنچه دراینجا تکلیف داریم اینست‌که معارف اسکولاستیك رااجمالا بشناسیم زیرا با همه نکوهشی که ازآن کردیم نباید چنین پنداشت‌که اهل اسکولاستیك همه برآن روش بوده‌اند بلکه درآن دوره دانش‌طلبان اهل تحقیق‌نیز بسیاربوده‌اند ودرهرحال‌آن روزگار رانمیتوان یکسره زمان بیحاصلی دانست و چنانکه پیش از این گفته‌ایم دورهٔ ورزش فکر اروپائیان است وآن ازماهٔ نهم میلادی آغاز میکند ودر ماهٔ پانزدهم ختم میشود .

☆☆☆☆

نخستین حکیم اسکولاستیك‌اسکت اریژن رامیدانند که پیش‌ازاین ازاونام برده‌ایم (نیمه ماته سوم هجری) اومدعیست که حکمت حقیقی بادیانت حقه مخالف نیست و حکم خداآنست‌که عقل بآن حکم میکند و در حقیقت خلقت متمایل بنظر افلاطون و وحدت

اسکت اریژن

وجود است . بمثل افلاطونی قائل وآنها راصادر اول و مخلوق بیواسطه خداوند وخلاق موجودات میشمارد مخلوق را ناشی از ذات باری ومظهراو میداند انسان را عالم صغیرو مرکز وخلاصه عالم خلقت میپندارد و میگوید درآغازتن انسان پاك وشبیه بذات‌الوهیت خلق شده بود سپس جدائی افتاد واز شباهت دورشد وباید باطی مراحل چند دوباره بخدا بازگشت کند .

درمائهٔ یازدهم میلادی یعنی پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است آنسلم (۱) میباشد که درنزد کاتولیکها ازاولیای دین است ولقب پاك باوداده‌اند

آنسلم

واو کسی است که تصریح کرده است که اول باید بحقایق دینی ایمان آورد سپس آنهارا تعقل نمود اما میگوید پس ازایمان تعقل هم لازم است چون حقایق دینی باعقل‌مخالفت ندارد جزاینکه ناایمان نباشد فهم‌نمیشود. بنابراین هم آنسلم بیشتر مصروف بحکمت الهی بوده است برای سازکار کردن ایمان باعقل ومخصوصاً دراثبات وجود باری بسیار کوشیده است .

مشرب فلسفی اونزدیك بهاگوستین است چنانکه اورا اگوستین دوم لقب داده‌اند اما در امر آفرینش عقیده‌ای اظهار کرده است میانهٔ وحدت وجود و ابداع و میگوید خداوند موجودات راازعدم بوجودآورده است باین وجه که نخست موجودات فقط درعلم خدا بوده‌اند ووجود نداشته‌اند تا وقتیکه مشیت خدا براین قرار گرفت کـه بآنها وجود خـارجی بدهد ونیزمیگوید صفات خداوند عین‌ذات اومیباشد خدا رانباید گفت کامل است بلکه اوعین کمال است وهمچنین عادل نیست عدل است حکیم نیست حکمت است مهربان نیست مهربانی است موجود نیست وجود است وصفات اوهمه یکی است ومتعدد نیست .

یادگاری که ازآنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری‌آورده واز همهٔ آنها پیداست که فکرش مشغول مثل افلاطونی است ازجمله آن دلایل اینکه هر چه

براهین ذات باری

نیکـوست بسبب آنست که بهره‌ای ازنیکوئی دارد پس البته یك نیکوئی‌هست که نیکوئی مطلق است وبرترازموجودات نیکوست واوهمانست که خدامیگوئیم .

دلیل دیگراینکه وجود بطور کلی ومطلق یایك علت دارد یاچند علت اگر یك دارد همان خداست واگرچند علت دارد البته همهٔ آنها قوه‌ای بروجود دارند که در همه مشترك است وهمان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگراینکه موجودات در درجات مختلف از کمال میباشند پس بساید مراتب کمال نامتناهی باشد واین سخن است بمعنی یابابد وجودی باشد که کمالش برتر از همه باشد واگر کسی بگوید شاید وجودکامل متعدد است‌این سخن هم معنی ندارد چون اگردر کمال برابرند یك وجودند .

---

(۱) saint Ansèlme

ازهمه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنکه بیشترمذکور میشود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروفست ببرهان وجودی یاذاتی (۱) از اینقرار: همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد ازذاتی که ازآن بزرگترذاتی نباشد چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیراکه اگر وجود نداشته باشد بزرگترین ذاتیکه بتصور آید وجود داشته باشد ازاو بزرگتراست و این خلف است پس یقیناً ذاتی هست که هم درتصوروهم درحقیقت بزرگترین‌ذات باشد واوخداست .

برهان وجودی

آنسلم وهرکس مشرب اورا داشته این برهان رابتنهائی برای اثبات ذات باری کلی پنداشته است ولیکن همه محققان‌آن رامقنع ندانسته‌اند زیرامبنی براین عقیده است که‌آنچه در عقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد . دراحوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی برذات باری اقامه کرده ومایهٔ گفتگوی بسیار شده است .

☆☆☆

یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیك محل گفتگو بود مسئلهٔ حقیقت کلیات است واین بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بوده که آیا کلی وجود حقیقی دارد یانه وبیان کردیم که افلاطون مثل را موجود حقیقی میداند و افراد را سایه باپرتوآنها مبپندارد اما ارسطو افراد اعیان راحقیقی مشمارد وحقیقت نوع و جنس رادرخارج از افراد موجود نمیداند .حکمای‌اسکولاستیك این مسئله را گرفتند ودرسراسر طول مدت قرون وسطی بلکه پس ازآنهم موضوع بحث واختلاف ومشاجره قراردادند (۲) . آنسلم از معتقدین حقیقت‌کلیات بوده وبرهان وجودی اوهم ناشی ازهمین عقیده است .گروه دیگربطرف مقابل افتادند وبرای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته وفقط لفظ وصوت پنداشتند بدرجه‌ای که‌سردستهٔ این‌جماعت برای‌اقانیم‌سه‌گانه هم وحدت قائل نشده آنهارا سه شخص متمایز مستقل پنداشت و مذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که باتوحید منافی است .

نزاع درمسئلهٔ کلیات

توجه میفرمائید که فحص درکلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده وببك اعتبار نزاع معتقدان ومنکران وحدت وجود است شیخ‌الرئیس‌ابوعلی سینا هم درتقسیم کلی به منطقی وطبیعی و عقلی باین مرحله وارد شده است . اما این بحث میان محققان ما بآن صورت که میان اروپائیان بوده در نیامده است چه اصحاب اسکولاستیك نزاع در حقیقت کلیات را شغل شاغل خود ساختند وموضوع مهم حکمت شمردند .

اصحاب تحقق و تسمیه

---

(۱) Preuve ontologique

(۲) Querelle des Universaux

بجماعتی که معتقد بحقیقت کلیات میباشند عنوانی داده‌اند که میتوان اصحاب تحقق(۱) ترجمه کرد وفرقهٔ مخالف رامیتوان اصحاب تسمیه (۲) نامید .

حکیم دیگر که درمائه دوازدهم باید نام ببرم ابلار(۳) فرانسوی‌است که داستان دلبستگی او بدختری هلوئیز(٤) نام‌نمك عشق وجراحتی سوزان دارد. او نخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش بهزاران رسیده وحوزهٔ علمیهٔ(٥) پاریس رارونق‌تمام بخشیده است . درنزاع کلیات رأی تازه ابداع‌نمود که حد وسط میان‌دوطایفه است ونزدیك به‌رأی ارسطومیباشد یعنی کلیات نه‌موافق نظراصحاب تحقق وجود حقیقی خارجی دارند نه‌بر حسب رأی اهل‌تسمیه فقط اسم وصورت میباشند بلکه وجودآنهاذهنی وحقیقت‌آنهاتصوری است . پیروان این رأی رامیتوانیم اصحاب تصور(٦) بخوانیم .

☆☆☆☆

تا اینجا سرچشمهٔ تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند بواسطه اینکه بعضی ازنوشته‌های او بزبان لاتین یعنی‌زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود مخصوصاً بسبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیك بدورهٔ یونانیان مانند آگوستین ودیگران‌درفلسفهٔ افلاطون‌نموده وراهی برای‌اهل تحقیق باز کرده بودند ولیکن ازمعلومات دانشمندان دیگر یونان چندان آگاهی نداشتند و از تعلیمات ارسطو هم جز منطق چیزی بدست نیاورده بودند این بود که درآن دوره درحوزه‌های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بمباحثات منطقی ومشاجره درحقیقت کلیات وغوغای اصحاب تحقیق وتسمیه بود .

در مائهٔ سیزدهم ترجمه کتابهای ابن سینا وابن ارشد بزبان لاتین میان‌اروپائیان شایع وموضوع بحث وتحقیق گردیده وگفتگوی مباحث حکمت‌طبیعی نیز بمیان‌آمد ارسطو ازافلاطون پیش افتاد وباآنکه درآغازامر مردود اولیای دین بود کم کم استادمطلق‌شد وگفته‌های اودرهرباب حجت‌گردید ولیکن چنانکه اشاره کردیم معرفت اروپائیان نسبت بارسطو ازراه اسپانیا وبوسیلهٔ حکمای اسلامی و یهودی‌ومخصوصاً ابن سینا وابن‌ارشد بود وهنوزبنوشته‌های ارسطو مستقیماً دسترس نیافته بودند .

آلبرت بزرگ

ازفضلای آن دوره که باید نـام ببریم یکی آلبرت (۷) آلمانی است که معروف بزرگ میباشد واوبهترین معرف ومروج فلسفهٔ ارسطو دراروپا بوده‌وخود اوارسطوی قرون‌وسطی خوانده شده و تألیفات بسیار مبتنی برتعلیمات‌آن دانشمند خصوصاً در رشته طبیعیات دارد وآن جمله را ازابن‌ارشد

(۱) Réalistes باید متوجه بود که امروز این لفظ بمعنائی استعمال میشود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیك واگراکنون آن معنی رابخواهند ادانمایند idéaliste میگویند .
(۲) Nominalistes (۳) Abélard (٤) Héloïse (٥) Université
(٦) Conceptualistes (۷) Albert le grand

ومحمد زکریا ومخصوصاً ازشیخ‌الرئیس اقتباس کرده وازرشته های دیگر حکمت یونان یعنی ریاضیات والهیات واخلاق هم‌غفلت نداشته است .

بزرگترین حکیم قرون وسطی ومظهرکامل حکمت اسکولاستیک طماس (۱) از اهل اکونیو« ایطالیا »میباشد واواز خانوادهٔ محترم بوده وبا امپراطورآلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشته است . حس فطرت ونجات اوهم از کودکی هویدا بودوبا وجود اعتبارات خاندانی درآغاز جوانی طالب دخول درحلقه رهبانی شد بزرگان خانواده هروسیله‌ای برای منصرف ساختن اواز این عزم بکار بردند سودمند نیفتاد حتی اینکه درقصر پدر حبسش کردند وزنی ماهرو بفریفتنش گماشتند اوشوخ وعیار رابا هیمهٔ نیم سوز ازپیش خود دوانید وسر انجام خود را بصومعه رسانید وپس ازتحصیل مقدمات در مراحل ثلاثی وربـاعی بکسب معرفت در نزدآلبرت بزرگ نایل گردید . همگنانش اورا بسبب اینکه غـالباً خـاموش ومتفکر بودگاوزبـان بسته لقب دادند امـا استاد که بقریحه واستعداد او برخورده بـود گفت نعره این‌گاو جهانیان را بشگفت خواهدآورد . بااینکه سنش به‌پنجاه نرسید مصنفاتش ازبیست مجلدبزرگ در گذشت گفته اوهم اکنون برای معتقدان بمذهب‌کاتولیك درمسائل فلسفی‌والهی حجت میباشد ونزدآنان مرتبه‌ای پیداکرد که لقب پاك باودادند وازاولیای دین مسیح شمردند .

طماس آکوین

حیثیت مخصوص طماس دراین است که‌حکمت مشاء یعنی فلسفه ارسطورا یکسره اختیار وبا تصرفات مختصری که درآن بعمل‌آورده بوجهی باز نمود که درست بااصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد واجمال‌آن چنین است :

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است که وجودخویش رابفضل ورحمت خودبمیانجیگری حضرت عیسی برمردمان‌آشکارساخته‌است‌وانسان‌چاره نداردجزاینکه باین حقیقت ایمان داشته باشد وعقل رادر دسترس بدریافت‌آن نیست‌و کاری که ازحکمت برمیآید اینست که شبهات‌ومشکلات رادفع نماید بعبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشدوچون ارسطو پیشرو سپاه حضرت‌عیسی بود حکمت صحیح همان فلسفه ارسطوست وخادم حوزهٔ مسیحیت است .

فلسفه طماس

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست : علم بوجود ازحیث اینکه وجود است .

وجود دوقسم است ذاتی وذهنی وذوات بسیطاند یامرکب ازماده وصورت .

مـاده وجود بـالقوه است وصورت وجودبالفعل وجمع وتفریق مـاده عبـارتست ازکـون وفساد وچـون صور بامـاده جمع میشوند انواع واجناس وافراد را تحقق میدهند .

ماده جنبهٔ نقص است وصورت جنبهٔ کمال وصورت ماهرچه به‌نقص وماده نزدیکتر

Saint Thomas D›Aquin (۱)

باشند انواع وافرادشان بیشتر است وهرچه روبکمال میروند بوحدت نزدیك میشوند تا برسیم بصورت صور یعنی صورت بی‌ماده که بهیچوجه انواع وافراد ندارد وکون وفساد در اونیست و۰ذات بسیط یگانه و محرك نخستین وعلة‌العلل است زیرا که سلسلهٔ علل را نمیتوان نامتناهی دانست واوآفریننده است وعالم را ازنیستی بهستی آورده ومایهٔ نیکی بلکه‌خود نیکی‌است‌وبدی‌دراوراه ندارد زیرا که بدی‌عدم‌است‌نه‌وجود.

عالم‌آفرینش بهترین عوالم ممکن است چه اگر کاملترین عوالم نباشد میبایست‌در حکمت‌کاملهٔ‌آفریدگار نقص‌راه داشته باشد که باوجود اینکه‌آفریدن عالم‌کامل ممکن‌بود عالم ناقص بیافریند .

صورت ذاتها درعالم خداوند همواره موجودند ومایه ومصدر امکان‌عین موجودات میباشند پس موجودات نخست صورتهـا هستند درعلم خداوند سپس درخـارج موجود میشوند وافراد را تشکیل میدهند وچون درذهن انسان مصور میگردند کلی تحقق میابد وباین بیان نسبت بخداوند علم وعالم ومعلوم یکی است وچون حقیقت مطابقهٔ علم است بامعلوم پس خداوند صاحب حقیقت بلکه نفس حقیقت است وچون حقیقت‌البته موجوداست پس خداوند وجود دارد .

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هرمرتبه نسبت بمرتبهٔ بالاتر خود ماده است ونسبت بزیردست صورت است تابرسیم بمرتبهٔ حیات طبیعی بشری که نسبت بمراتب زیر حکم صورت را دارد اما نسبت بحیات روحانی که در سایهٔ ایمان بمسیح ورحمت خداوند حاصل میشود مانندماده است . باین بیان‌حیات طبیعی نسبت بحیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد وقوه است نسبت بفعل .

نفس انسان پیش ازولادت موجود نیست اماپس ازمرگ باقی‌است .

غایت زندگـانی سعادت ونیل بآن مستلزم فضایل دنیوی میباشد که حکمای سلف تشخیص داده بودند ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمیشود وفضل خداوند بایمان وامید احساس شامل میگردد .

عالم اختیار است وارادهٔ انسان آزاد اما خودسر نیست وپابند اصل نیکوئی است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان بالضروره مایل بکسی است امـا شهوانیت مایل ببدی میباشد وگناهکاری از اینراه روی میدهد . پس سرنوشت رانباید منکرشد اماآن بی‌قاعده وبی‌مأخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم که حاکم برهمهٔ اموراست درعین‌آزادی قاعده وحکمت دارد وعقلائی است یعنی منشاء ومصدر افعال الهی وکارهای انسانی عقل است‌و باین بیان میتوان گفت مشیت باضرورت منطبق است .

بعقیده طماس وضع قوانین کشور باید بانظر اجتماع مردم بشودقیام بردولت جابر جایز است اما تخلف ازامر دولت باید بوسیله واجازه اولیای دین باشد یعنی روحـانیت بردولت نیز حاکم است امـا درمسائل دینی آزادی فکر وزبـان جایز نیست وهر کس

ازمذهب حق بیرون رود تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .

ازشرح تعلیمات طماس آکونیو بهمین مختصر اکتفا میکنیم چون درحقیقت تلفیقی است ازفلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت بوسیله اقتباساتی از افلاطون و افلاطونیان اخیر واگوستین وجزدرآنچه مربوط بخصوصات مسیحیت است بفلسفهٔ ابوعلی سینا شباهت تام دارد . اهمیت وجود طماس دراینست که بمجاهدات اوفلسفه اسکولاستیك باوج کمال خود رسید واروپائیان هم عاقبت دارای یك فلسفه معقول تام وتمام شدند که نزدیك بچهار صدسال فلسفه رسمی حوزه های علمی ودیانتی اروپا بوده وهنوزهم میان جماعتی که مقید باصول دیانت کاتولیك میباشند باعتبار خود باقی است .

☆☆☆☆

ازدانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر میباشند رجربیکن (۱) انگلیسی است که فضل وتبحری بکمال داشت ودر تحصیل علم استدلال واقامه برهان راکافی ندانسته بمشاهده وتجربه اعتنای تمام مینمود وباهمیت ریاضیات نیز بخوبی برخورده بود . درطبیعیات معلومات تازه بدست آورده واز پیشروان ترقیات علوم ومبتکرین راههای تازه علمی بشمار میرود آزادی رأی و استقلال فکر داشت وگفته‌های پیشینیان راحجت نمیدانست ودرمائه سیزدهم رفتار وافکار دانشمندان مائه شانزدهم وهفدهم داشت ولیکن مردم آنزمانه شیوهٔ اورا نمی‌پسندیدند و مستعد استفاده ازقریحهٔ اونبودند بلکه چون ازمذهب مختار تجاوز میکرد دچار عقبات شد وچندین سال ازعمر خودرا درزندان گذرانید .

رجر بیکن

دیگر ریمن‌لول (۲) میباشد که اونیز مردی متبحر بود ولیکن مدتی از روزگار خودرا مصروف براین داشت که مقولات واجناس وانواع‌را فهرست کرده وجوه ترکیب وتلفیق آنها راجمع نموده دایره‌ها وجدولها بسازد که بمقارنهٔ آنها موضوعها ومحمول‌های مختلف مقابل یکدیگر قرارگرفته انواع قضایا ترکیب کند وقیاسها صورت پذیر شود یعنی ترتیب قیاس برهانی رابصورت ماشین درآورد تاشخص محتاج بفکر نباشد همچنانکه امروز ازارام واعداد جدولهائی ترتیت داده‌اند که بی‌محاسبه وجمع وتفریق وضرب وتقسیم میکنند وآنها راماشین محاسبه مینامند .

دیگر ازدانشمندان آن دوره دنس‌اسکوتس (۳) انگلیسی است و او در بسیاری ازمسائل باناظر طماس مخالفت کرده ودر مقابل اواظهار وجود نموده است چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد واحکام عقل معتبر تر ازظاهر عبارت تورات وانجیل است ولیکن بسیاری ازمسائل الهیات هم ببرهان درنمی‌آید وبنابر این حکمت الهی علم نیست ودرآن مسائل چاره‌ای جز توسل بایمان نداریم .

Dnus Scotus (۳) Raymond – Lulle (۲) Rogèr Bacon (۱)

بعقیده دنس اسکوتس افعال الهی واعمال انسان چنانکه طماس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیت خدا وارادهٔ انسان مسلقاً آزاد میباشد و هیچ نوع قید وبندی ندارد وایجاد مخلوقات وعالم برای اوضروری نیست اختیاری است و قاعده واصل همان امری است که مشیت بر او قرار گیرد یعنی هر امری که مشیت الهی براوتعلق یابد حق است ونیکوست نه اینکه چون حق ونیکوست مشیت براوقرار میگیرد وچون انسان فاعل مختار است هلاك ونجاتش باعمال وتقوای او بیشتر منوط است تابفضل ورحمت الهی ونیز ماده راامر وجودی میداند نه عدمی ودر امر کلیات برخلاف طماس ازاهل تسمیه است امابیش ازطماس ببرهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هرچند اساساً دراثبات ذات باری چندان ببرهان اعتماد ندارد زیرا که او ببرهان انی چندان اعتباری نمیدهد واستدلال صحیح رادر برهان لمی میداند ومیگوید چون برهان لمی استدلال ازعلت بمعلول است وذات باری معلول نیست تابتوانیم ازعلت باو پی ببریم پس دراثبات او نمیتوان تکیه بر برهان نمود ازاین گذشته ذات باری ذات نامتناهی است وعقل انسان ازپی بردن بحقیقت اوعاجز است وازاینجهت دنس اسکوتس از پیشروان دکارت است که ازین پس اورا خواهیم شناخت . درهرحال هرچند دنس اسکوتس در جوانی مرده فلسفه اش به پهناوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحبنظر بود وپس ازاو بسیاری ازمتفکران پیرونظریات او گردیده اند .

دنس اسکوتس

یکی دیگر ازصاحبنظران آن دوره ویلیام اکام(۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است و برای کلیات حقیقتی جزدر ذهن قائل نیست . وحقیقت را درافراد واشخاص میداند ومعتقد است که در تحقیق علمی هرچه کمتر بچیزهائیکه باید برای آنها درذهن و عالم تصوروجود فرض کرد متوسل شویم بهتراست وحقیقت برای انسان بایدبکشف وشهود معلوم شود وبنابر این علم صحیح آنست که بتجربه ومشاهده بدست میآید . براهینی راکه معمولا براثبات باری ووحدانیت وصفات دیگر الوهیت اقامه میکنند وافی نمیداند ودرآنها فقط ایمان رامعتبر میشمارد نه استدلال را وبنابراین حکمت الهی رایکسره ازفلسفه جدا میکند وبرای آنها ارتباطی بیکدیگر قائل نیست بعبارت دیگر بنیاد اسکولاستیك را متزلزل ساخته وبرای تحقیقات تازه راه باز کرده است .

اکام

درمائهٔ چهاردهم پیروان اکام تعلیمات اورا دنبال کردند وتوسعه دادند وبافکار تازه وانقلابی که درمائهٔ شانزدهم وهفدهم درعلم وحکمت واقع شد نزدیك شدند .

در قرون وسطی بسیاری ازحکما وعلمای مسیحی مشرب عرفان وعقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیز داشته که بشرح وتفصیل آنها نمیپردازیم کسانیکه دراین مشرب نامی هستند درمائهٔ سیزده

عارف مشربان

---

(۱) William (Guillaume) of ockam

بناوانتور ایطالیائی است که لقب پاك دارد (۱) ودرمائهٔ چهاردهم و پانزدهم اکهارت(۲) آلمانی وژرسن (۳) فرانسوی میباشد .

☆☆☆

ازشرح اجمالی که در این فصل وفصل پیش ازسیر علم وحکمت در قرون وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده‌اند اینست که معلومات یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیماً یا بواسطه دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و درظرف چندین قرن آنهارا ورزیده و زیر ورو نموده و موضوع مباحثه قرار داده وروشها ومشربهای مختلف اختیار نموده‌اند ولیکن ازحدود معلومات قدیم تجاوز نکرده‌اند . جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی و اصلی پنداشته و بعضی دیگر آنها را بی‌حقیقت انگاشته و اسم وصوت دانسته و اگر وجودی برای آنهاقائل شده‌اند فقط در ذهن بوده‌است . بعبارت دیگراختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر وبحث‌دائمی قرار دادند و انواع گفتگوها در این باب پیش‌آوردند و نتیجه‌مهمی که میخواستند از این مباحثات بگیرند این‌بود که برای انسان علم براشیاء و حقایق بچه وسیله حاصل میشودآیا منشاء معلومات‌ما عقل‌وتصورات معقول است یا ادراکات‌حس‌است و این بحث در عقاید دینی آنها هم مدخلیت تام داشت که ما موضوع نظرخود قرار ندادیم.

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده‌ایم مسئله بنیاد عقاید بود که آیاتعقل واستدلال است یا امری باطنی واشراقی وایمانی‌است.

دراین گفتگوها گاهی یك جماعت پیش بودند وگاهی گروه دیگر. درمائه سیزدهم پیروان‌ارسطو غلبه یافتند وفلسفه‌ای که از تعلیمات آن‌حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی وعلمی ورسمی اروپائیان واقع شد وروندگان این مسلك کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن بدهند ولیکن‌محققان دیگرهم بیکار ننشستند ودرمذهب رسمی رخنه‌ها کردند واذهان رابرای تجدید وانقلابی که درمائهٔ شانزدهم وهفدهم واقع شدآماده ساختند و اینك باید بشرح آن نهضت بپردازیم .

---

(۱) Sainr Bonaventure (۲) Eckhart (۳) Gèrson

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

ازاواخر مائهٔ پانزدهم ببعد احوال اهل علم دیگرگون شد و نهضت علمی رو بسرعت گذاشت اختراعات و اکتشافات پی دربی نمایان شد وستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند

اسباب تجدد

وچندین واقعهٔ مهم باین تغییرحال وسرعت ترقی مدد رسانید :
یکی اینکه چون ترکان عثمانی بردولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه راکه پایتخت آن دولت بود مسخر کردند فضلای یونانی ازآن کشورمهاجرت نموده باروپا مخصوصاً بایطالیا رفتند و کتب قدیم یونانی را همراه بردند و باینواسطه اروپائیان که تاآنزمان غیرمستقیم ازدانش یونان فی‌الجمله آگاهی یافته بودند مستقیماً منبع علم وحکمت دست یافتند .

دیگر اینکه بواسطه اختراع فن چاپ انتشار کتابها ورسائل بسیار سریع وآسان شد ودانش طلبان ازدست تنگی‌از کتاب آسوده شدند .

کشف امریکا وراه یافتن بآسیا وهندوستان نیزعلاوه براینکه معلومات جغرافیائی را بسط داد میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد وجنب وجوش مخصوصی درایشان انداخت .

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد وبعضی ازعلمای ایشان از حوزه کاتولیکی اعتزال جسته وازفرمان پاپ وخلفای اوسر بپیچیدند وعنوان پرتستان (۱) اختیار کردند . این واقعه هم صاحبنظران را مجال داد وازجمود بیرون آمدند وبرای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند .

باری مجموع این قضایا بضمیمه پیش آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد ازقبیل انجام یافتن جنگ صدساله و تشکیل ملل تازه وتوانا شدن دول ومانند آن

---

(۱) Protestant یعنی معترض

در مردم آن اقلیم روح تازه دمید ونهضت علمی ایشان از مائهٔ شانزدهم آغاز کرد ومقدمه آن نهضت درنزد خود اروپائیان دورهٔ تجدید حیات علم وادب (۱) نام دارد .

البته در مائهٔ شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم وزبان وعقیده حاصل نشده و بسیاری از صاحبنظران آزار دیدند وترقی علم ازاین بابت گرفتار عوائق ومشکلات بود ولیکن بسبب قضایائی بآنها اشاره کردیم وهمچنین بواسطه پختگی وورزیدگی که در افکار روی داده بود موانع مزبور از سیر کاروان علم وحکمت نتوانست جلوگیری نماید ویك عامل مهم نشر وترقی معارف نیز این شد که ازمائه شانزدهم ببعد نویسندگان در هرکشور آغاز کردند باینکه بزبان ملی خود تألیف وتصنیف کنند وکم کم زبان لاتین که تاآنزمان تنهاوسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب درممالك اسلامی) متروك ومنسوخ گردید .

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی وعصر جدید دراروپا دیده میشود اجمالا ازاینقرار است :

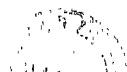
۱) در قرون وسطی اشغال بامور علمی تقریباً انحصار به طلاب علوم دینی داشت ومنظور اصلی چنانکه پیش از این گفته‌ایم نیل به‌ایمان ویقین واثبات حقیقت اصول دین وسازگار ساختن آنها بااحکام عقل ورفع شبهات ومشکلات ویافتن راه تأویلات بود

فرق قرون وسطی وعصر جدید

در دوره جدید این کیفیت تغییر کرد . بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند وتنها جستجوی حقیقت رادر نظر داشتند .

(۲) درقرون وسطی چنین بنظر میآید که دانش طلبان تصور میکردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته‌اند» وآنچه تحقیق کردنی ومعلوم ساختنی بوده تحقیق کرده ومعلوم ساخته‌اند ووظیفهٔ متأخرین تنهافهم وفراگرفتن تعلیمات آنان است وباین واسطه درسراسر دورهٔ هزارسالهٔ قرون وسطی میتوان گفت برمعلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد . اوقات همه بمباحثه و مجادله درگفته های حکمای متقدمین مصروف میگردید و هر کسی بعقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب میشد وقول اورا حجت میشمرد و مخالفان را در گمراهی میپنداشت تاآنجا که بند وآزار و تکفیر واعدام آنسانرا روا میداشت . درعصر جدید اهل اعلم باین تکته برخوردند که متقدمین هرچندمردمان بزرگ بوده ورنجشان دردانش پروری باید مشکور باشد و متأخرین البته‌رهین منت آنان هستند ولیکن مجهولات هنوز بسیار است وپیشینیان هم‌از اشتباه وخطامصون نبوده‌اند وبنابر این هر کس مکلف است خوددر مقام تحقیق برآید درستی ونادرستی گفته های پیشینیان رابسنجد ودر پی کشف معلومات تازه‌نیز باشد .

۳) بنابر همینکه درقرون وسطی گویا علم وحکمت راتمام میدانستند دانش —

(۱) Renaissance des letrres et des sciences

طلبی عبارت بود از تعلیم وتعلم رساله‌ها و کتابهای قدما ومباحثه وشرح وحاشیه کردن آنها وتألیف وتصنیف تازه همان جمع وتفریق یا تلخیص وتطویل گفته‌های پیشینیان بود امافضلای عصر جدید درعین قدردانی از آثار گذشتگان برخوردند باینکه اگر قدما در طلب علم بهره‌مند شده‌اند از آن است که در اوضاع وجریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات وتجربیات بعمل آورده پس ازآن در مشهودات و محسوسات خود قوهٔ فکر وتعقل بکاربرده و استنباط مطالب نموده‌اند وراه صحیح کسب دانش همین است وبعلم کتابی (۱) نمیتوان قناعت کرد . پس چون دراین خط افتادند هر روز بمعلومات تازه و اکتشافات جدید نائل شدند ودامنهٔ علم راپهناورساختند وامید است که ازاین راه همواره بیش ازپیش نتیجه حاصل شود وبهره‌هائی حاصل گردد که بتصور نمیآید چنانکه نتائج امروزی را کسی پیش ازوقوع باور نمیکرد .

باری گذشته ازرجربیکن انگلیسی که سابقاً درشمارهٔ بزرگان مائه سیزدهم ازاو نام بردیم ولئوناردو وینچی(۲) ایطالیائی که نقاش و شاعر وادیب ومهندس و فاضلی بی‌نظیر بوده واز رجال مائه پانزدهم است واین هردو ازپیشقدمان نهضت علمی اروپا بشمار میروند . درمائه شانزدهم کپرنیك (۳) لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کنندهٔ هیئت جدید مبنی برمرکزیت خورشید وسیاره بودن زمین میباشد وکپلر(٤) آلمانی که قواعد حرکات سیارات راکشف نموده وگالیله (٥) ایطالیائی که مؤسس علم طبیعی وجراثقال ونجوم جدید است و بسبب قائل شدن بحرکت زمین نزدیك بود جان ببازد و سرانجام بتوبه واستغفار ازهلاکت نجات یافت درریاضیات وطبیعیات وطب وجراحی وغیرآنها نیز مردان نامی‌درآن عصر بوده‌اند مانندکاردان (٦) وویت (۷) فرانسوی که اولی درجبر ومقابله راه حل معادلات درجه سوم وچهارم رایافته ودومی استعمال حروف وعلامات را درآن علم افتتاح کرده استوآندره و زال (۸) مؤسس علم‌تشریح جدید وپاراسلس(۹) وگسنر(۱۰) سویسی که درعلم‌ادویه‌وتاریخ طبیعی‌مقام مخصوص‌دارندوآمبرواز پاره(۱۱) فرانسوی که در جراحی نامی شده وویلیام هاروه (۱۲) انگلیسی کاشف دوران کبیرخون ومیشل‌سروه(۱۳) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است واودر معقولات نیزدخالت میکرد وچون به‌تثلیث وبعضی ازاصول دین عیسوی معتقدنبود بحکم کالون(۱٤) که یکی‌ازمؤسسات مذهب پرتستان است محکوم باعدامش کردند وزنده سوزانیدند .

مؤسسین علوم جدید

بعضی ازدانشمندان مائه شانزدهم درمسائل اجتماعی نیز نظر کرده ومقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم‌آورده‌اند از جمله‌آنها ماکیاول (۱٥) ایطالیائی است

Kepler (٤) Copernic (۳) Leonar de vinci (۲) Science livresque(۱)
Paracelse (۹) André vésale (۸) Viéte (۷) Cardan (٦) Galilée (٥)
William harvey (۱۲) Ambroise Paré (۱۱) Gesner (۱۰)
Machiavel (۱٥) Calvin (۱٤) Michel servet (۱۳)

که محقق وموشکاف بوده ولیکن عملیات سیاسیون زمان خودرا اصول سیاست قرار داده وآن مبتنی برزور وبی‌حقیقتی وتزویز بوده است‌وهم اکنون سیاستی راکه مقرون بجبر وظلم وخدعه ونفاق باشد ماکیاولی (۱) گویند .

دیگر لابوئسی (۲) وبودن (۳) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر یعنی آزادی ومساوات بودند وگروت «گروسیوس» (٤) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین‌الملل خوانده میشود وطماس مور (٥) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به‌اوتوپی (٦) و کشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات واشتراك درآنجا حکمفرما بوده واکنون لفظ اوتوپی میان اروپائیان بمعنی امرواهی ممتنع‌الوقوع است ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف میباشد .

رابله (۷) نویسندهٔ فرانسوی بصورت قصه نویسی وهــزل ومطایبه‌آداب وافکار زمان خود رامورد انتقاد قرار داده‌ودر امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است ومن‌تنی (۸) که از نویسندگان بزرگ‌فرانسه است دراحوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده ودر حقایق نفی واثبات راجایز ندانسته واز شکاکان بشمار رفته است .

فلسفه درمائهٔ شانزدهم

درفلسفه بیشتر فضلای‌مائه شانزدهم‌هنوز بافلاطون وارسطو مشغولند . اصل مصنفاف آن دوفیلسوف بزبان یونانی بدستشان افتاده‌و برخورده‌اند باینکه‌آنچه درقرون وسطی ازحکمت اشراق ومشاء دریافته بودند ونقص واشتباه هــا داشته است بعلت اینکه‌تعلیمات مزبور بچندین واسطه بآنها رسیده بود ازیونانی بسریانی وعبرانی واز سریانی بعربی واز عربی بلاتین ترجمه شده ودراین نقل وترجمه هامعانی اصلی‌آنها تحریف وتغییر بسیار یافته بود پس جمــاعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند وبافلاطون گرویدند وگروهی ارسطوی تــازه جسته‌را درمقابل ارسطوی اسکولاستیك واداشتند وبیادآوردند که بسیاری ازرایهای او بااصول دین عیسوی مخالفت دارد وروبهمرفته ازاین اختلافات مسلمیت استادی ارسطو متزلزل گردید وکم کم اذهان متوجه شد باینکه باید بعقل خود رجوع کرد ومباحثه در گفته های گذشتگان برای کشف حقیقت‌کافی نیست ولیکن ازآنجاکه هنوز عموماً علم و حکمت را ازاصول دین تفکیك نکرده بودند بعضی ازمحققان هم درسراستقلال فکرجان باختند وشهید راه دانش شدند مــانند وانینی (۹) ایطالیــائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند وپیرلارامه «راموس» (۱۰) فرانسوی که چون رساله بررد ارسطو نوشته بود کتابش راآتش‌زدند وآزارهــا دیدوعاقبت درقتل عام پرتستانها که درپاریس درسال ۱۷۵۲ واقع شده ومعروف بواقعهٔ سن بارتلمی (۱۱) میباشد بقتل رسید .

Machiavélisme (۱)

Grotius یا Grote (٤) Bodin (۳) La Boëlie (۲)

Montaigne (۸) Rabelais (۷) یعنی هیچ‌جا Utopie (٦) Thomas More (٥)

St . Barthelmy (۱۱) Ramus یا Pierre la ramée (۱۰) Vanini (۹)

دیگر از کسانیکه بعقوبت زنده سوختن گرفتارآمدند یکی اتین دوله (۱) فرانسوی است ودیگر جیوردانو برونو (۲) ایطالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفهٔ جدید بشمار میروند. وحدت وجودی است وعالم موجودات وزمان لایتناهی میداند وهمه موجودات را دارای حیات میپندارد حکیم‌دیگر ایطالیائی موسوم به‌کامپانلا (۳) عقوبتهای همشهریان خودرا ندیده اماسالهای دراز درزندان گذرانیده است‌واونیز معتقد بوده که همه‌موجودات جان دارند وچون مخلوق خداوند توانای دانای مرید میباشندآنها هم‌هریك بفراخور حال خود ازتوانائی ودانش واراده بهره‌مند هستند .

*****

اشارت مختصری که دراین فصل ازاحوال فضلا وحکما کردیم برای این بود که خوانندگان‌اجمالا ازسیر علم وحکمت وانتقـال افکار ازقرون وسطی بعصر جدید آگاه شوند . اینك برای تکمیل مرام گوئیم ورود حقیقی اروپائیان بدورهٔ تجدد دانش وفلسفه بدستیاری دومردبزرگ واقع‌شده‌است یکی‌دانشمند انگلیسی موسوم بفرنسیس بیکن (٤) که درنیمه دوم‌مائه شانزدهم وربع اول‌مائه هفدهم میزیسته است (معاصر شاه‌عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم بهرنه دکارت (٥) که متعلق بمائه هفدهم میباشد وشایسته است که این دومحقق رامعرفی بسزا بنمائیم .

Campanella (۳) Giordano bruno (۲) Etienne dolet (۱)

René descartes (٥) Francis bacon (٤)

فصل هشتم

فرنسیس بیکن

فرنسیس بیکن ازخانوادهٔ محترم بود.درجوانی تحصیل علم کرد و فضل وتبحری بکمال یافت ولیکن بـا اشتیاق فراوان هوس نـزدیکی بپادشاه‌و خـدمت دولت داشت

احوال او

در راه وصـول ایـن مقصود کـوشش بسیار وتحمل زحمات و ناملایمات بیکران نمودتا سرانجام بمراد رسید بعضویت مجلس ملی منتخب گردید سپس عنوان لـرد دریـافت یعنی از طبقه اشراف شد وبمجلس اعیان رفت خازنی مهرسلطنت و مقامات‌بلند دولتی باو واگذار کردند وبریاست قضات کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نـه بـامقام علمی او متناسب بود ونه بـامراتب دولتی . نه از فروتنی‌و تذلل ابا میکرد نه ازخدعه وحیله باك داشت‌وعاقبت بجرم‌ارتشاء محکوم گردید مجازاتش را پادشاه بخشید اما بحکم ضرورت از کار کنار کشید و پنجسال‌پس از آن بسبب سرما خوردگی که درضمن بعضی کارهای‌علمی پیدا کرددرسن۶۵سالگی‌در گذشت(۱۶۲۵میلادی) .

با همه گرفتاریهای دنیوی فرانسیس بیکن هیچگاه ازاشتغال بعلم دست نکشید و مصنفات گرانبهائی‌ازاو بیادگار مانده که اهم آنها همان است که شیوهٔ علمی‌جدید را بر پایه‌ای‌استوار گذاشته است.

عمر فیلسوف انگلیسی‌و اندك فرصت و مجالی که درزندگانی برای کارهای علمی داشت بانجام تصنیف مزبور وفـا نـکرد و ناتمام ماند زیرا که درنیت مصنف میبایست مشتمل برشش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده بلکه کتاب دوم نیز ناتمام

مصنفات او

و از چهار کتاب‌دیگر فقط بعضی قطعات در دست‌است . اماحق اینستکه خدمتی که فرنسیس بیکن بعالم‌علم میتوانسته‌است‌بکند همانست که درآن دو کتاب مضبوط شده‌زیرا که قاعده و شیوهٔ کسب علم را بدست داده است و در کتابهائیکه بتصنیف‌آنها کامیاب نگردیده میخواسته است نتیجه‌ای که از عمل

آن قاعده وشیوه‌ای حاصل میشود بدست دهد ولیکن البته کاری نبوده است که یکنفر بتواند بانجام برساند ، دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند و قرنها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سرانجام بکمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درک تمام علم میسر باشد .

در هر حال تصنیف مزبور اگر بانجام میرسید در نیت فرنسیس بیکن بنامی خوانده میشد که ترجمه‌اش «احیاء العلوم کبیر» (۱) میباشد . کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی وفزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است بارغنون جدید (۳) «ساز نو» ، نظر باینکه برای تحصیل علم طریقهٔ تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم بارغنون بود.

خلاصهٔ مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است : در کتاب «ارجمندی وفزونی دانش» نخست شرحی درفوائد علم و فضیلت و شرافت آن ولزوم نگاهداری وتجلیل و تکریم ارباب کمال تحقیق میکند وطعن و اعتراضاتی را که بعلم و علما وارد میآورند مینماید

فضایل و معایب اهل علم

و اثبات میکند که بسیاری از نسبتها که باهل فضل میدهند بهتان است پس از آن خود بعضی انتقاد ها از کسانیکه بعلم و حکمت مشغولند میکند که در گفتن ونوشتن بر بلفظ میپردازند و بعبارت بیشتر توجه دارند تا بمعنی وروزگاررا بمباحثه ومجادله بیحاصل میگذرانند وتکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنند ودرصدد تمیز و تشخیص درستی و نا درستی آنها بر نمیآیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دورهٔ کودکی وجوانی نوع بشر بوده و ممکن نیست که آنچه مردم آنروزگار گفته‌اند درست وتمام باشد و برای آیندگان تحقیق و تفحصی باقی نگذاشته باشند ونیز تا کنون اشتغال مردم بعلم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفاده مالی ویا طلب اعتبار وشهرت وبرتری و مزیت وحال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و اوضاع زندگانی وآسایش نوع بشر است. پس از آن شرحی سفارش میکند که باید برای پیشرفت علم وسایل فراهم کرد از مدرسه و کتابخانه و انجمن‌های علمی وباید کتابهای سودمند تدارک نمود و نویسندگان آنهارا دلگرم کرد و پاداش شایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن میشود ومیگوید چون انسان سه قوهٔ ذهنیه دارد حافظه و متخیله و عقل پس علوم را بسه دسته منقسم میتوان

فنون علم

نمود . آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی . آنچه متعلق بقوهٔ متخیله است شعر است چه منظوم

---

(۱) بزبان لاتین Instauratio magna و بزبان فرانسه Grande Restauration des sciences

(۲) بزبان فرانسه De la dignité et de l'accroissement des sciences

(۳) Novum Organum

باشد وچه نباشد . نتیجهٔ قوهٔ عقلیه هم‌فلسفه است وفلسفه سه‌موضوع دارد خدا وطبیعت و انسان .آنچه راجع بخدا میشود علــم الهی‌است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات راملحق بآن مینماید واما آنچه راجع بانسان است نیز منقسم بچند شعبه است که مربوط بتن وروان میشود مانند پزشگی وهنرهای زیبا وورزش ومنطق واخلاق وغیر آنها وهمچنین مربوط بزندگــانی اجتماعی مردم که‌آنرا علم مدنی مینامد وبرای‌رشته‌های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه‌های فرعی بسیارقرار میدهد ویك‌تنه هم‌برای‌آن قائل است که همه‌متفرع ازآن میباشند وآنرا فلسفهٔ اولی میخواند ومنظورش احکام‌اولی واصول ومبانی علوم است .

درضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهریك ازآنهــا تحقیقاتی نموده ورایها وعقیده‌ها اظهار کرده که برای پرهیز ازدرازی سخن از آنها خودداری میکنیم چه‌آن گفته هــا البته همه درست نیست ومحل استفاده هــم نمیباشد وآنچه ازتحقیقات فرنسیس بیکن اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ارغنون جدید بیان کرده وآن کتــاب مشتمل بردوباب است دربــاب نخستین علم وحکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا وناقص بودن وبیحاصلی وبی‌ثمری‌آنرا باز مینماید ودرباب دوم طریقه وروشی را کـه درکسب علــم درست میدانسته است نشان میدهد ومــاحصل آن تحقیقات از این قرار است .

کسانیکه تاکنون بعلم وحکمت پرداخته‌اند یاحظ نفس خودرا درنظر داشته‌اند یا کسب مال یــا طلب شهرت واعتبار وبرتری بردیگران در مبــاحثه ومناظره یعنی غرض

منظور حقیقی ازعلم

شخصی درکاربوده است وحال‌آنکه مقصوداصلی ازعلم‌باید قدرت یافتن برعمل باشد برای سود رسانیدن بنوع‌بشر واینکه گفته‌اند منظور ازدانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت‌است سخنی‌تمام نیست چه‌علمی که ازآن استفاده علمی نشودچه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هــم‌در برخواهد داشت واین نتیجهٔ بزرگی است که بدست میآید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی انسان بمشاهده وتجربه ومطالعه درامور طبیعت ازقوانین آن‌اموراگاه میشود وچون‌آن قوانین رابدست‌آورد ازآنها پیروی مینماید وبر طبیعت چیره میشود قوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استخدام میکند وآنرا تــابع ارادهٔ خود میسازد باختراعات نایل میشود وزندگانی خویش‌را بهبودی میدهد وازاینرو بعقیده بیکن طبیعیات ازهمه علوم مهم‌تر است ومنظور نظرباید باشد وآنرا مادر علوم میخوانند وعدم توجه بآنرایکی ازعلت‌های اصلی رکود وجمود علم میشمارد وروشی که برای‌کسب علم‌پیشنهاد میکند بیشتر متوجه‌آنست هرچند ادعای خود اواینست که‌آن‌روش راجع بسراسر علوم‌ومطلق حکمت است .

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته وازعلم نتیجهٔ قابلی نگرفته‌اند هرنتیجه هم

بدست آمده بر سبیل اتفاق بوده است یکی اینکه شیوهٔ علمی آنها چنان بوده که نتایج علمی از آن حاصل نمیشده است دوم اینکه برای رسیدن بمعلومات از راهی نمیرفتند که بمقصود برسند چه منطق آنرا وسیلهٔ کسب علم قرار داده بودند در حقیقت وسیله نیست مجهولات ببرهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمیشود وحقیقت ازآن مکشوف نمیگردد . فایدهٔ منطق الزام واسکات خصم است درمباحثه وراسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است زیرا کشف حقیقت تنها بتعقل وقیاس واستخراج جزئیات از کلیات میسر نیست بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود ومعلومات جزئی را بترتیب وتسلسل درآورد وازآنها استخراج کلیات کرد ومادام که بمطالعهٔ جزئیات واستقراء پی بحقایق امور برده نشده استدلال وتعقل بی‌مأخذ وبی‌بنیاد ومبتنی برتخیلات وموهومات است وعلمی که از آن نتیجه میشود توجیه وتحقیق واقعیات نیست مجهولات وموضوعات ذهن خود ماست و با احوال طبیعت مناسبتی ندارد .

روش غلط پیشینیان

برای انسان درتحصیل علم مشکلات وموانعی درپیش است که باید از آنها بپرهیزد ومهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنهاست و نظر باینکه آن خطاها مایهٔ گمراهی انسان است بیکن آنرا بت میخواند و بچهار قسم منقسم میکند .

موانع کشف حقیقت

قسم نخستین بتهای طایفه ایست یعنی خطا هائی که از خصائص طبع بشر است زیرا همچنانکه درآئینه معوج و ناهموار اشعهٔ نور کج ومنحرف میشود وتصاویر را زشت وناهنجار میسازددرذهن انسان هم محسوسات ومعقولات تحریف وتضییع میشوند مثلا ذهن مایل است که همهٔ امور را منظم وکامل بداند و میان آنها مشابهت های بیجا قائل شود چنانکه چون دائره وکره رامی‌پسندد حکم بکرویت جهان و ومستدیر بودن حرکات اجزاء آن مینماید ونیز در هرچیز قیاس بنفس میکند وبرای همه امور علت غائی میپندارد ونیز در هر امر بدون تحقیق وتأمل عقیده ورائی اختیار میکند وبرای درستی آن همواره مؤیدات مجوید وبمضعفات توجه نمینماید مثلا یك بار که خواب باواقع تصادف میکند مأخذ میگیرد اما صد بار که واقع میشود بیاد نمیآورد وبعقایدی که اختیار کرده پابند و متعصب میگردد وغالبا انصاف را ازدست میدهد واز روی عواطف ونفسانیت حکم میکند غرور ونخوت وترس وخشم و شهوت درآراء اودخالت تامه دارد . حواس انسان هم که منشاء علم اوست قاصر است و بخطا میرود حاضر نمیشود که بتأمل وتعمق خطاهای آنها را اصلاح کند . ظاهر بین است و بعمق مطالب نمیرود بجای اینکه امور طبیعت را تشریح کند همواره بتجریدات ذهنی میپردازد وامور تجریدی وانتزاعی ذهن خود را حقیقت میپندارد .

بتهای طایفه

قسم دوم بتهای شخصی است یعنی خطاهائیکه اشخاص بسبب خصائص اختصاصی

خود بآن دچار میشوند مانند اینکه هر کس بامری دلبستگی پیدا میکند وآنرا مدار و محور عقاید خود قرار میدهد چنانکه ارسطو شیفتهٔ منطق شده بودو فلسفهٔ خود را برآن مبتنی ساخت . و ذهن بعضی کسان متوجه مشابهت ها و جمع امور است و بعضی دیگر همواره باختلافات وتفریق توجه دارند. بعضی طبعاً درهرباب حکم جزمی میکنند برخی تردید وتأمل دارندتا آنجاکه شکاك میشوند جماعتیعاشق قدما هستند و گروهی پیشینیان راناچیز شمرده بمتأخرین میگرایند غافل ازاینکه زمان نباید منظور نظر باشد هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد خواه قدیم باشد خواه جدید و نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیاتاست و برخی درپی کلیات وحالآنکه هردو را باید درنظر گرفت و همچنین.

بتهای بازاری

قسمسوم بتهای بازاریاست یعنیخطاهائیکه برایمردمازنشست وبرخاستیکدیگر دستمیدهدبواسطه نقص وقصوری کهدر الفاظ وعبارتهستچهآنهارا عامهوضع کردهاند و ازروی تحقیق نبودهاست . بسیاری ازالفاظ هست که معانی آنها درخارج موجود نیست مانند بخت واتفاقو اقبال ویامعانی آنها مجمل و مشوش است و روشن وصریح نیست مانندجوهر وعرض ووجود و ماهیت وکون وفساد وعنصرو مادهو صورتوغیرآنها و باینواسطه مطالبدرست مفهوم نمیشود و تصورات غلط برای مردم دستمیدهد .

بتهای نمایشی

قسم چهارم بتهای نمایشی است یعنی خطاهائیکه از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل میشود و در این مقام بیکن هر مذهبی از مذاهب حکما را پردهٔ نمایشی میخواندوآن مذاهب را سهقسم میشمارد یك قسمرا سفسطی(۱) یا نظری مینامد و آنچنان است که فیلسوف بعضی امورمتداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت و درستی آنها دقت کند بنیان قرار داده و بر آن اساس خیال بافی میکند و بهترین نمونهٔ آنحکمت ارسطوست که منطق رامأخذ علم گرفته وهمه مسائل رابقیاسمعلوممینماید و حتی در طبیعیات هماگر تجارب و مشاهداتی کرده باشدبرای آنست که نتایج آنها را باصول متخذهٔ خود منطبق و سازگار سازد قسم دوم حکمت تجربی (۲) است که برعکس قسم اول بر تعقل و استدلال کمتر تکیه دارد و عملیات و تجربیات را بشتر مأخذ میگردد و در مقام تشبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت میباشند که دائماً از مایه درونی خود تار می تند و پردهٔ سست بی اساسی میبافد و حکمای قسم دوم مانند مورچه اند که همواره دانه فراهم میکنند و تصرفی در آن نمینماید و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عسل باشد یعنی همچنانکه زنبورمایه

اقسامحکمت درقدیم

حکمت سفسطی

حکمت تجربی

---

(۱) Philosophie sophistique (۲) Philosophie empirique

را از گل و گیاه میگیرد و بهنر خود از آن انگبین میسازد حکیم‌هم باید مایهٔ علم‌را از تجربه و مشاهده گرفته بقوهٔ عقلی از حکمت بسازد .

حکمت موهوماتی قسم سوم از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات وعقاید مذهبی مبتنی میباشد مانند‌تعلیمات فیثاغورث وافلاطون و کسانی که خواسته‌اند از روی سفرتکوین و کتاب ایوب و کتابهای دیگر تورات فلسفه بسازند وحتی از ارواح جن و پری اخذ معلومات نموده‌اند و این قسم را فلسفه موهوماتی (۱) میخوانند .

روی‌همرفته بیکن بفلاسفه یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی ندارد و از ایشان باز علمای متقدم بر سقراط را بیشتر میپسندد از آنجهت که بامور طبیعت توجه داشته‌اند و نسبت بسایرین میگوید همه سفسطی وجدلی و لفاظ بوده‌اند و بجای اینکه مشهودات و محسوسات‌را مأخذ علم قرار دهند بقیاسات پرداخته‌اند . در استخراج احکام کلیه‌عجله نموده و از جزئیات دفعتاً باصول‌اولیه پرواز کرده‌اندو از مراحل متوسطه

عیب کار قدما طفره زده‌اند و حال آنکه میبایست در جزئیات بیشتر دقت کنند و بتدریج پیشرفت از مراحل فرودین بمراتب میانگین روند تا بتوانند از روی اطمینان و درستی بمقامات برین و دریافت‌اصول نخستین و کلیات برسندو نسبت بمتأخرین میگوید آنها بنده متقدمین شده‌اند آزاد نیستند و از خود رأی ندارند هر چه دارند‌آنست که در کتابهاودفترها مقید است ومشغول زیرورو کردن آنهاومجادله و مباحثه درآن نوشته‌ها میباشند موقع و مجالی برای ایشان نیست که بمطالب تازه بپردازند و ازرسیدن بکشفیات‌تازه مأیوسند و اگر بیچاره‌ای هم سخنی بگوید که تازگی

احوال متأخرین داشته باشد غوغا بلند میکنند و حمایت دین را پیش میکشند چه ارباب دیانت غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده‌اند از آنجهت که مسائل علمی را باامور دینی آمیخته کرده‌اندو میترسند اگر علم‌ترقی کند عقایدی‌مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان‌در اصول دین کرده‌اند ظهور نمایدیا بنیاد دین‌بهم بخورد و این دلیل بر آنست که ایمان بعقاید دینی خویش دارند بزور میکنند و میخواهندمردم در نادانی بمانند تا آنها ارجمند باشند ولیکن‌دین امری ایمانی است و مربوط‌بعلم‌دنیوی نیست واگرغرض فاسد در کارنباشد و بدیدهٔ حقیقت‌جوئی نگریسته شود مسلم‌خواهد شد که علم ناقص ممکنست مردمان را ازدین و خدا دور کند اما کمال علم البته انسان را بخدا باز میگرداند .

پس از تشریح عیب و نقص و اشتباهاتی که در کار محصلین علم‌بوده است فیلسوف انگلیسی میپردازد بطریقهٔ صحیحی که برای رسیدن بمقصود یعنی حصول علمی که مایه توانائی بر عمل‌باشد در نظرداشته است و از پیش خاطر نشان میکند که قصد ندارد

(۱) Philosophie superstitieuse

حکمت را تباه کند بلکه میخواهد آنرا از راه کج برگردانیده براه راست بیاورد و تکمیل کند ونیز مذهب فلسفی تازه نمیآورد بلکه راه تحصیل علم را بدست میدهد وشکاك وسوفسطائی هم نیست زیرا که آنان حصول علم را غیرممکن وحس وعقل را عاجز میدانند ولیکن اوعلم را ممکن میداند و میخواهد برای تحصیل آن بحس وعقل دستیاری کند تفکر واستدلال بیمایه وخیالبافی را کنار بگذارد وبمشاهده وتجربه برای فکروعقل مایه فراهم کند .

مقصود بیکن

اماروش بیکن چنانکه چند باراشاره کرده‌ایم اجمالا عبارتست از مشاهده (۱) و تجربه(۲) در امور طبیعت که بآن وسیله جمع آوری مواد شود واستقراء (۳) که درآن مواد قوهٔ تعقل بکار رود وبرای اینکه مطلب روشن گردد قدری بتفصیل میپردازیم .

بیان روش بیکن

کسب علم برای تحصیل قدرت است برتصرف کردن در طبیعت ، یعنی تغییر و تبدیل اجسام .

قدرت بر تصرف در طبیعت اینستکه در جسم معینی که دارای طبایع (٤) خاصی (یعنی خواصی) میباشد طبع یاطبایع تازه ایجاد کنیم مثلا سیم را که سفید وسبك و دارای خواص معینی است زرد وسنگین ودارای خواص زرد بنمائیم .

علمی که مارا دارای این قدرت میسازدآنستکه صورت (٥) یامنشاء طبایع را برما مکشوف کند .

چنانکه پیشنیان گفته‌اند بواسطهٔ علم همانا پی بعلل امور برده میشود وعلتها بگفتهٔ ارسطو چهاراست . اما علت مادی وعلت فاعلی قابل اعتنا نیست واهتمام درآنها حاصلی ندارد علت غائی هم فقط درالهیات واخلاقیات بکار است وتحقیق‌آن راجع بعلم مابعدالطبیعه است .

پس درعلوم طبیعی که منظور اصلی است موضوع نظرعلت صوری یاصور است .

مراد بیکن از صورت هرطبع شرایطی است که بتحقق آنهاآن طبع موجود و بفقدان آنها مفقود میگردد پس اگر صورت طبایع بر مامعلوم شود برایجادآن طبایع قادرخواهیم بود . پس علم عبارتست ازشناخت صورت طبایع .

شناخت صور طبایع از اینراه دست میدهد که محسوسات وجزئیات را بمشاهده وتجربه درآوریم وبرای استخراج قواعد وکلیات جمع آوری مواد نمائیم امااین جمع مواد ومشاهده وتجربه را سرسری نباید گرفت وبانهایت دقت وتأمل باید بکارداشت . بنقل‌قول‌وروایت نبایداعتماد کردو شخصاًباید بمشاهده وتجربه‌پرداخت‌موادتجربه رافراوان وبسیارمتنوع باید نمود . دراستخراج کلیات هم شتاب نباید کرد ومانند قدما ازکلیات

Natures (٤) Induction (٣) Expérience (٢) Observation (١)
Forme (٥)

ابتدائی نباید یکباره باحکام کلی نهائی پرواز نمود بلکه کم کم باید پیش رفت از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد که درعلم کمال اهمیت رادارند و پس از آنکه کلیات متوسط بدست آمد اگر توانستیم باحکام کلیهٔ نهائی هم میپردازیم .

درموقعی که مشغول تجربه هستیم بحافظه نباید اعتماد کنیم ونتایج مشاهدات خودرا باید بکاغذ بسپاریم وضبط وثبت نمائیم وبترتیب وتسلسل درآوریم وچون موادی که جمع‌آوری میشود بسیار وپراکنده خواهد بود برای آنها باید جدولها تنظیم کنیم .

جدولهای تنظیمی (۱) عبارتند از جدول حضور (۲) وجدول غیاب (۳) و جدول درجات ومقایسه (٤) .

جدول حضور یعنی جدولی که درآن کلیهٔ مواردی را ثبت میکنیم که طبع منظور موجود وحاضر است ودر جدول غیاب مواردی راثبت خواهیم کرد که طبع منظور غایب ومفقود باشد . جدول درجات آنستکه درآن کمیت یعنی افزایش وکاهش طبع منظور راثبت نمائیم .

پس ازآنکه این جدولها بمشاهده وتجربهٔ دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم شد ازآن رو باستقراء میپردازیم یعنی ازمواد جزء که جمع آوری کرده‌ایم قاعده ودستور (٥) یعنی احکام کلی درمیآوریم وچنانکه گفتیم البته دراستقراء دقت وتأمل تمام بکارمیبریم . مواد را بسیار زیرورو میکنیم ومورد رد وقبول واثبات قرار میدهیم . آنچه را که براستی قابل استفاده است (٦) میگیریم وباقی رادور میاندازیم . شتاب وبلند پروازی نمیکنیم تا سرانجام احکام کلی جامع ومانع بدست بیاوریم وصورت یعنی شرایط لازم ایجاد طبع یاطبایعی رادرجسم خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش ازاین گفته‌ایم کتاب احیاءالعلوم بیکن ناقص مانده وحتی ارغنون جدید که یك جزء آن کتاب میباشد نیز بانجام نرسیده ولیکن همین ناقص گنجینه ازنکات و دقایق است که در مسطورات فوق نمونهٔ بسیار مختصری ازآن آوردیم تااصول تعلیمات فیلسوف انگلیسی بدست آید .

مقام واهمیت بیکن

حاصل کلام آنکه بیکن یکی ازمهمترین اشخاصی است که اروپائیان راوارد تجدد علم وحکمت کرده است. هرچند بعضی ازمعاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش ازاو (مانند رجر بیکن و اکام و لئونار دووینچی) نیز باین خط افتاده و نتایجی هم گرفته بودند اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده وقواعد واصول آن را بدست داده است . اهل فضل

(۱) Tables de coord n tion (۲) Table de Présence (۳) Table d'absence (٤) Table de degrés et de comparaison (٥) Axiomes (٦) Exemples Privilégiés

را ازخشکی وجمود وتقید بکتابها وتعلیمات قدیم بیرون‌آورده وعلم حکمت را ازحوزهٔ دیانت مسیح بیرون کرده ومستقل ساخته و گفته های پیشینیان را ازحجت انداخته است . اگرچه نسبت بارسطو وافلاطون باوجود کمال اعجاب واعترافی که به‌بلندی مقام ایشان دارد یك‌اندازه بی‌انصافی وزیاده روی کرده است ولیکن این‌تفریط برای‌اصلاح افراطی که‌آن روزها ازنیروی قدما میکرده‌اند شاید لازم بوده است . درهر حال طالبان علم رامتوجه عیب‌ها ونقص های‌کارشان نموده وترغیب وتشجیع کرده که درراه تأسیس علم‌و معرفت باپای خود گام بردارند وبعصای دیگری‌تکیه‌نکنند .ضمناً اهمیت تأثیر علم را در زندگانی انسانی معلوم ساخته و کشفیات واختراعات جدید را پیش‌بینی کرده است . از اینروهرچند فرنسیس بیکن خود درعلوم وصنایع هیچ‌کشف واختراعی ندارد اورا یکی از بنیادکنندگان علوم‌جدید که مبنی برتجربه ومشاهده است میدانند وباآنکه مذهب فلسفی تأسیس ننموده‌بانی فلسفهٔ تحققی (۱) میخوانند .

---

(۱) فلسفهٔ تحققی اصطلاحی است‌که برای philosophie positive بنظرما رسیده است یعنی فلسفهٔ مبنی برامور محقق وآن فلسفه درمائهٔ نوزدهم تاسیس شده ولیکن میتوان گفت مؤسسان‌آن پیروروش بیکن بوده‌اند .

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت ومصنفات او

رنه‌دکارت (۱) درلاهه (۲) ازشهر های کوچك فرانسه درسال ۱۵۹٦ زاده است پدرش ازقضـات ونجبای متوسط بود . طبع کنجکاو و محققی‌وی اززمان کودکی نمایان شد و پدرش اورا فیلسوفك میخواند . دورهٔ تحصیل‌آنزمـان را درمـدرسه لافلش (۳) کـه ژزوئیت‌ها (٤) اداره میکردند درهشت‌سال طی کرد چندی هم بعلم حقوق وطب پرداخت وچون بسن بیست رسید متوجـه بنقص تربیت علمی خویش گردید وبنـا برجهانگردی گذاشت .

حوزه ودوایر سیاسی ونظامی فرانسه‌درآن هنگام‌آلوده بدسائس وباطبع‌سنگین دکارت ناسازگاربودپس‌آهنگ کشور های‌دیگر نمودوداخل درلشگریان رئیس جمهوری هلاند شد زیراکه‌آن زمـان دولتها لشگر ملی نداشتند وازهمه قبـایل وامم سپاهی و فرمانده بمزدوری میگرفتند امـا منظور دکارت نه جنگ کردن بودنه مزدگرفتن بلکه وسیلهٔ سیر وسیاحت میجست چنانکه چندی بعد ازهلاند بآلمان رفت .

هنگـام توقف درهلاند واقعهٔ کوچکی اورا دوبـاره بتفکرات علمی مشغول کرد

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye باپایتخت هلاند اشتباه نشود

(۳) La Flèche ازشهرهای کوچك فرانسه‌است (٤) jésuites یا Compagnie de gésus خدمتگذاران دیانت مسیحی میباشندکه پس‌از ظهور مذهب پرتستان برای حفظ وتحکیم مذهب کاتولیك جمعیتی تشکیل داده وسیلهٔ پیشرفت‌کار خودرا تربیت جوانان وتأسیس مدارس دانسته‌اند ومدرسان وفضلای‌آن جمعیت معروف‌اند .

یعنی روزی اعلانی بدیوار دید مشتمل برطرح یك مسئله ریاضی که بنا بعادت آنزمان در آن سرزمین فضلا مسائل علمی طرح واعلان میکردند تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند دکارت زبان هلندی درست نمیدانست از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید آن کس از اهل علم بود وبکمان (۱) نام داشت و گفت میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی بمن بنمائی دکارت اینکار را کرد وبکمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد از استعداد ریاضی او در شگفت آمد و با اودوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال بعلم تن نزند ودکارت این پندرا پذیرفت تا آنکه شبی از شبهای پائیز (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶) در نوبورگ (۲) از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتش تفکر میکرد روش علمی تازه‌ای براو مکشوف شد وهمان شب سه مرتبه خوابهائی دید و تعبیر آنها را چنین کرد که خداوند اورا بدنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است اما باز سیاحت را رها نکرده در آلمان و مجارستان و ایطالیا و شاید دانمارك ولهستان گردش نمودو مدت نه سال بسیر آفاق وانفس اشتغال و بادانشمندان ملاقات و گفتگوها داشت سر انجام عشق فراوان بکسب معرفت و تحقیقات علمی و میل بپرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم وبیرغبتی بجاه وآوازه ، اورا بر آن داشت که گوشه‌نشینی کند پس هلاندرا که برای او کشور بیگانه بود ومیتوانست درآنجا مجرد از روابط و علائق باشد بر گزید وبیست سال درنقاط مختلف آن دیارزیست کرد امورمالی خودرا در فرانسه بیکی ازدوستان واگذاشت که اداره کند ودرواقع پیشکاراو باشد . برای پیشکاری امور علمی هم یکی ازدوستان فرانسوی را اختیار نمود که مرسن (۳) نام داشت وازفضلای عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسهٔ لافلش بود ونوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمهٔ آگاهی براحوال دانشمندوتحقیقات علمی وعقایدفلسفی او میباشد.

در خلوت انزوای هلاند دکارت فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد ، جزبا اهل فضل معاشرت و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت . شبانروزی ده ساعت میخوابید و هرروز مدتی میان مردم بآزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود . گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید . بکارهای مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت تحقیقات علمی او بیشتر بتفکر وتجربهٔ شخصی بود نه بخواندن کتاب و چنانکه خود گفته در کتاب جهان مطالعه میکرد یعنی سیر وتأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت مینمود ویکی از دوستانش حکایت کرده است که روزی بدیدن او رفته بودم خواهش کردم کتابخانهٔ خود

Père Mersenne (۳) Neubeurg (۲) Beekmann (۱)

را بمن بنمایدمرا به پشت‌عمارت برد گوساله‌ای‌دیدم پوست کنده وتشریح کرده بود گفت بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است.

پس از آنکه چهار سال در هلاند بامور علمی اشتغال ورزید تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۱) و آن بیانی بود از کلیهٔ خلقت و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود و میخواست آن تصنیف را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمهٔ گالیله بلند شد و خبر رسید که آن دانشمند بسبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبغوض اولیای دین شده و در محکمهٔ شرع محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت بسا تأسف بسیار از نشر کتاب‌خودمنصرف گردیدو چهارسال پس‌از آن‌واقعه کتاب دیگر بچاپ رسانیده‌موسوم « بگفتاردر روش درست راه بردن عقل وطلب حقیقت در علوم مذیل سه‌رساله در مناظر و مرایا وکائنات‌جو وهندسه (۲) » .

مندرجات این کتاب همه‌نتیجه تحقیقات و تفکرات‌شخصی دکارت بود و این‌نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده زیرا که پیش از آن در سراسر اروپا فضلا نوشته های خود را بزبان لاتین مینوشتند از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد . مسائلی که‌درباب‌های سه گانه آن کتاب بحث شده سپس موضوع تحقیقات بیشمار گردید وکم‌وزیاد بسیار پیدا کرده وتصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون در مدارس متداول است و بنابراین آن سه باب که‌اصل بود کهنه ومتروك گردیده و لیکن مقدمه کتاب چون مشتمل برسرگذشت روحانی‌دکارت و اصول عقاید فلسفی و بیان روش‌علمی اومیباشد از لحاظ تاریخی باهمیت و اعتبار خود باقی مانده و پس ازسیصد سال هنوز یکی از معتبرترین کتابهای علمی فرانسه بشمار میرود و موضوع مباحثه و تحقیق دائمی فضلا وحکما میباشد و نام آنرا باختصار« گفتار در روش » یا تنها گفتار میگویند جزاینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده ودکارت آنرا بقصد دیباچه یا مقدمهٔ تصنیف علمی خود نگاشته است دربیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته و غالباً بساشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نا مفهوم و رویهمرفته اگر بنظر سطحی نگریسته شود چندان جلوه نمیکند و برای فهم مطالب

(۱) Le Mond

(۲) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences suivi de trois traités, la dioptrique, les météores et la géométrie

آن باید بکتب دیگر او وحتی نامه‌هائیکه بدوستان نوشته ودرآنهـا افادات علمی کرده مراجعه نمود .

پس از نشر آن کتاب دکارت درظرف هفت سال دوتصنیف دیگر نیز بچاپ رسانید یکی تنهـا درمباحث مابعدالطبیعه موسوم «بتفکرات درفلسفه اولی (۱)» ودیگری در کلیهٔ حکمت الهی وطبیعی موسوم به «اصول فلسفه (۲)» واین جمله در واقع بمنزلهٔ شرح وتفسیر بخش چهارم وپنجم رسالهٔ گفتار میباشد وچـون فضلای معاصر اعتراض‌هـا بردکارت نموده وبربعضی ازآراء اواشکال کرده بودند جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب «تفکرات» قرار داد .

انتشار این تصانیف آوازهٔ دکارت را بلند کرد کم کم فضلا متوجه شدند وگروهی ازاهل ذوق نسبت باوارادت ورزیدند یا در تحقیقات علمی با اومشارکت و دستیاری کردند امـاآنچه ازآن میترسید وپرهیز داشت نیز واقع گردید باین معنی که یکی از معتقدان اورژیوس(۳)نام که دریکی ازدارالعلمهای‌هلاند مدرس بود ومخصوصاًازتحقیقات طبی دکارت‌استفاده کرده بود رایهای اورا باذوق‌وشوق تمام درضمن درس بیان میکرد معلم الهیات همان دارالعلم وئسیوس (٤) نام که کشیش وواعظ بنام حمایت دین وحکمت ارسطو بمخالفت رژیوس یعنی درواقع بمعارضهٔ دکارت برخاست وهنگامه‌ای برپاکرد موقعی بدست‌آورده گریبان دریدوخاك برسر نمودوعلم‌تکفیر برافراشت . رژیوس‌بیچاره ازمدرسی بازماند ودکارت برسرزبانها افتاد ومتهم شد باینکه‌کارکن فرقه ژزوئیت است تامذهب پرتستان را خراب کند وبعضی دیگر گفتند برای‌اثبات وجود صانع دلایل ضعیف میآورد تابنیاد خداپرستی رادرنزد عوام متزلزل سازد . هیئت مدرسان دانشگاه هم‌حکم بطلان تعلیمات دکارت راصادر کردند . دراین هنگام دید اگر خاموش بماند امر مشتبه میشود وسخن مدعیان بکرسی می نشیند . دعـاوی ایشان را ردکرد وسخریه قرار داد وئسیوس دست برنداشته بدیوان عدالت داد خواهی نمود وحکم غیـابی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند وکتـابهایش را طعمه‌آتش سازند مطلب را بـا سفیر فرانسه در میان گذاشت واو برئیس جمهوری متوسل ویه حکم محکمه توقیف شد پس‌از دوسال یکی دیگر ازمتعصبـان دامن بکمر زدکه دکارت را بمذهب پرتستـان درآورد دانشمند ازمباحثه ومناقشه دوری جسته در جواب گفت مذهبی راکه دایه‌ام بمن‌آموخته از دست نمیدهم ودر موقع دیگر گفت ازمذهب پـادشاه هـم نمیخواهم سرپیچی کنم ، این امتناع دکارت ازپیروی مدعیان باز نزدیك بود غوغا بلندکند دوباره دست بدامن رئیس جمهوری شدند وازماجراجوئی جلوگیری کردند .

Méditations touchant la philosophie première (۱)

Voétins (٤) Regius (۳) Les principes de la Philosophie (۲)

بـا آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی و فلسفی بسیار غامض بود چون مطالب را باکمال روشنی ادا میکرد بیشتر مردم میفهمیدند و بدرك آنها مشتاق میشدند چنانکه بسیار کسان بسبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کتابخانه و آلات و ادوات علمی فراهم کردند ومشغول مباحثه شدند و بادکارت بمکاتبه پرداختند واو باکمال سادگی ومهربانی واهتمام جواب سئوالات را مینوشت واز جمله کسانی که دراین راه وارد شدند پرنسس الیزابت (۱) است که ازطرف پدر نوادهٔ فردریك پنجم (۲) ازپادشاهان آلمان واز طرف مادر نوادهٔ جمز اول (۳) پادشاه انگلیس بود . شاهزاده بانو ، کمال سیرت را باجمال صورت جمع کرده فضل ودانش رادوست میداشت و نسبت بادکارت ارادت پیدا کرد وبا اومکاتبه نمود حتی اینکه در کار های شخصی از او پند میگرفت وبدیدار او نیز مایل شد ودکارت ازحسن توجه پرنسس شاد بود و کتاب اصول فلسفه رابنام اوموشح ساخت وجمال و کمال اورا سنود باشگفتی ازاینکه بااین زیبائی ونسب عالی دارای کمالات واخلاق پسندیده نیزمیباشد ومراسلات دانشمند باآن شاهزاده مشتمل برفواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است وقسمتی از بهترین یادگار هـای اومیباشد واحوال وصفات شخصی اورانمایان میسازد که چه‌اندازه راستی وصمیمیت ومهر ومحبت رابا مناعت ومتانت واستقلال طبع واعتماد بنفس واطمینان بروش علمی خویش جمع داشته است . باری گفتگوهـای فیلسوف باشاهزاده بانوالیزابت منتهی شد باین که دکارت عقاید خود را دراحوال نفس برای پرنسس بصورت کتابی درآورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» (٤) وآن بزبـان فرانسه بچاپ رسید سپس بلاتین ترجمه شد وآخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود .

اقامت دکارت درهلاند نزدیك بیست سال بود ودر خلال این مدت سه دفعه بپاریس رفت ومورد تکریم ابناء وطن شد لیکن هیچگاه اوضـاع آن کشور را ازجهت آرامی و امنیت بااحوال خود سازگار ندیده بهلاند برگشت تااین که ملکهٔ سوئد دختر گوستاو ادلف (٥) پادشاه نامی آن کشور که کریستین(٦) نام داشت اورا بدربار خود دعوت نمود واو ملکه بـا فضل و کمال بود ومصنفات وبعضی از مراسلات دکارت رادیده واز ارتباط اوبا پرنسس الیزابت نیز آگـاه شده عوالم همچشمی برذوق علمی مزید گردید ویك چند خواست مشکلات فلسفه دکارت را پیش خود حـل کند نتوانست پس بتوسط سفیر فرانسه دانشمند رانزد خود مهمان خواند . دکارت را هـم جاذبـه اطلاع مصاحبت ملکه باکمال وشوق دیدن کشور وملت ودربار تـازه وتکمیل مساحت آفاق وانفس متحرك شد وقضایه دیگری نیز درقبول این دعوت مؤثر نبود وآن این بود که درحـمایت یکنفر تاجدار

(۱) Elisabeth (۲) Frédéric V (۳) بانگلیسی James I وفرانسه Jacques

(٤) Traite des Passions de l'Ame

(٥) Gustave Adolphe (٦) Christine

ازشر زحماتی که ازاولیای دین وعلمای تنگ نظر وحاسدان دیگر برخود بیم داشت ایمن شود چه آنزمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود ودربار آن دولت محل دسیسه و خدعهٔ درباریان ومرکز فتنه وفساد شده ودکارت از بزرگان میهن امید حصول آن مقصود را نداشت . پس در پائیز سال ۱۶۴۹ بپایتخت سوئد رفت وبا ملکه بمباحثه و گفتگوی علمی وفلسفی مشغول شداما سرمای آن دیار بمزاج دکارت سازگار نیامد ذات الریه گرفت وپس از نه روز بیماری درسال ۱۶۵۰ بسن پنجاه وچهار سال درگذشت .

دکارت جاه ومقام ظاهری وآوازهٔ ونام را سزاوار دلبستگی نمیدانست وجز اشتغال بعلم وطلب حقیقت چیزی را برخود روا نمیداشت ازهرچه اورا ازتحقیق ومطالعه باز میداشت گریزان بود وعمر را گرامی تر ازآن میدانست که مصروف نشست وبرخاست با ارباب دنیا شود .

بعضی بردکارت عیب گرفته اند که دراظهار عقاید علمی وفلسفی شجاعت نداشته و تقیه راکه دراظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام واشتیاق اوهمه باین بود که بی دغدغه وبفراغ خاطر عمر کوتاه را بکشف حقایق صرف کند ودر پی آن نبود که ازافادات خویش شهرت واعتبار تحصیل نماید وهرچند قدر ومنزلت یافتن پیش اهل فهم ودانش رادوست میداشت معروفیت درنزد عوام درنظرش ناچیز بود چنانکه دریکی ازنامه های خود میگوید:«آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر ازمن یادکنند بخوبی باشد اما خوشتر دارم که هیچ ازمن یادنکنند واز شهرت بیم دارم چه آزادی وآسایش را محدود میسازد ومن این دوچیز رابسیار خواهانم وچنان عزیز میدارم که ثروت هیچ پادشاه راباآن برابر نمیدانم.» وازسخنان بدیع دکارت که احوال روحیه اورا بخوبی مینماید اینست که پس ازبازگشت ازسفرآخری پاریس بیکی از دوستان مینویسد : « درهرسه سفردیدم روزگار بامن سازگار نیست ودلتنگی من بیشتر ازآنست که هیچکس ازمن بجز دیدن چهرهٔ من نمیجست گوئی طالبان اقامت من درفرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل وشیر وپلنگ میباشند ازآن جهت که وجودهای نادرند نه ازسبب سودی که درآنها باشد» ونیز درنامه دیگر بمناسبت گفتگواز تصنیفی دراخلاق میگوید: «ایکاش هیچ نگارش نکرده بودم چه می بینم آسایش را ازمن گرفته است .آن زمان که ازعلوم طبیعی مینوشتم هزاربلا بسرم آوردند پس چه خواهند کرد روزی که ازقدر وقیمت واقعی حسنات وقبایح بحث کنم یاازاحوال روح وعلاقه او ببدن وچگونگی تکلیف انسانی ولوازم زندگانی دم زنم ، همانزمان که برشکاکان رد مینوشتم شکاکم خواندند هنگامی که ابطال انکار صانع میکردم خدا نشناسم گفتند پس اگر دراخلاق واردشوم البته مضل ومفسدم خواهند دانست بهتر آنست که بکسب معرفت اکتفا کنم و از نوشتن و تصنیف دست بازدارم واندیشه های خود را ابراز نکنم مگر بکسانیکه سمت اختصاص دارند و مصاحبهٔ ایشان مایهٔ آزار نیست » .

بخش دوم

مقام علمی وفلسفهٔ دکارت

نظری بماقبل

اگر درمطالب فصول پیش تامل فرموده باشید برخورده‌اید باینکه دانشمندان یونان دوهزار سال پیش ازاین سررشتهٔ علم وحکمت رابدست‌آورده وباندازهٔ قوه و استعداد خودآنرا بسط دادند. پس ازآنکه سیادت یونانیها و رومی‌ها دراروپا متزلزل وبرطرف گردید درآن اقلیم یک‌چند دانش طلبی بکلی متروک بود وپس ازآنهم که اروپائیان درپی کسب معرفت افتادند علم و معلومات یونانیان رااز کتابهای ایشان باواسطه یا بیواسطه صحیح یا غلط گرفتند باقیداینکه علم و حکمت‌را خادم دین مسیح قرار دهند وآنچه بااین‌مقصود سازگار نباشد مطرود ومردود سازند. باین ترتیب اصول علمی معروف باسکولاستیک تاسیس ودر مدارس وحوزه‌های علمی اروپا مدار ومبنای تعلیم وتدریس گردید ودرظرف چندین قرن ازآن تجاوز نکردند بلکه امکان تجاوز بتصورشان نمیآمد واگر هم فکری پیدا میشد که باتعلیمات اسکولاستیک مخالفت داشت صاحب‌آن فکر ملعون ومکفر بود شکنجه وآزار میدید و بزندان میرفت یااعدام میگردید.

جمود در فکر متقدمین

نتیجه اینکه درآن روزگار ازمردمان منسوب بمعرفت جماعتی بنا برمصلحت و اغراض صنفی وشخصی وگروهی از روی عقیدهٔ جاهلانه یا برسبیل تقلید برآن بودند که علم وحکمت محدود ومحصور است بآنچه قائدان قوم میآموزند وبیرون ازآن تعلیمات مجهولی نیست که معلوم شود یا اگر هست معلوم شدنی نیست. عقل بشرآنچه در توانائی اوست دریافته و استادان فن معلومات را در تصانیف خود برای ما ودیعه گذاشته‌اند وتکلیف ماجز این نیست که علوم را ازآن تصنیفها یا کتابهائیکه آنها را شرح وتوضیح نماید فراگیریم وازخود تصرفی ننمائیم واگر قوهٔ فکری داریم همواره مصروف ورزیدن همان افکار سازیم وهرجا مشکلی پیش‌آید رجوع کنیم بآنکه پیشینیان چه گفته‌اند ودر میان دانشمندان

گذشته کسانیکه مطاعیت و مسلمیت مخصوص داشتند ارسطو وسن طماس بودند چنانکه عادت بر این جاری شده بود که درمسائلی که محل اختلاف میشد هر گاه حجت قاطع میخواستند بیاورند میگفتند استاد چنین گفته است (۱) .

شك نیست که نتایجی که پیشینیان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده و آراء و انظاری که اظهار کرده بودند و شمه‌ای از آنرادر این کتاب باز نمودیم حیرت‌انگیز است

بلندی مقام قدما

و هنوز هم بنای علم وحکمت بر بنیادی است که آن بزرگواران پی افکنده‌اند وقدرو منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کاسته نشده بلکه روز افزون است . ولیکن اشتباه متأخرین در این بود که علم را تمام‌شده میدانستند غافل ازاینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمیشود،

اشتباه متأخرین

بلکه بشردر هر درجه از فهم و فطانت باشد نسبت معلوماتش بمجهولات مانند قطره و دریاست وانسان هرچه بیناتر شود بنادانی خود بیشتر پی میبرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بمجهولات دانست ومنتهای شرافت کسانیکه عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که مارا بنادانی ما آگاه‌تر سازند یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچه‌ای بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده‌اند و خود آنها هم مدعی وصول بعلم تمام نبوده و حیثیت واعتبار خود را در طلب وسلوك در راه کسب معرفت میدانستند وتکلیف متأخرین تنها اینست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فرا گیرند وآسوده باشند بلکه آیندگان بایدراهی را که گذشتگان باز نموده‌اند بپیمایند و درهای بستهٔ دیگر را که درسرراه دارند بگشایند شاید روزی کاروان معرفت بسر منزل مقصود رسد و علم بشر باندازه‌ای که درطاقت اوست بکمال نزدیك شود .

باری احوال اهل علم در اروپا در دورهٔ معروف بقرون وسطی اجمالا این بود که آراء و افکاری محدود و محصور صحیح و غلط از قدما دریافته و فکر ایشان در آن دایرهٔ تنگ را کدو جامد شده غرور وغرض و تعصب وآلایشهای دیگر نیز برجهل ایشان مزید گردیده و این جمله مانع بود ازاینکه علم وحکمت باز بسیر وسلوك درآید ومانند دوره‌های نهضت علمی قدیم درشاهراه نشوو ارتقاء قدم زند .

این کیفیت تا مائهٔ هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم در مائهٔ چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه

شروع نهضت

فکر مستقل داشتند و از جادهٔ کوبیدهٔ اسکولاستیك منحرف شده براههای دیگر افتادند و معلومات تازه بدست دادند ولیکن هر چند بعضی از ایشان مانند کپرنیك و کپلرو گالیله بواسطهٔ اکتشافات علمی خود دارای

---

(۱) Magister dixit

نام و مقام ارجمند گردیده و در ردیف مؤسسان علوم جدید و محرکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته‌اند با آنکه خود سالك مسلك تازه بودند راهنمای راه نو نشده و انقلابی در افکار نینداخته و مخصوصاً در فلسفه که میتوان آنرا اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجابی ندریده و روزنه‌ای باز نکرده بودند .

*****

نخستین کسیکه بر پیکر جهل علم نمای اسکولاستیك زخم کاری زد فرنسیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را بیان کردیم اما در کار این دانشمند هم با بلندی

نقصهای کار بیکن

مقامی که دارد نقصهائی بود از اینجهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه باهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا بقوهٔ تفکر باز داشت . علاوه بر این همت خود را مقصور بتخریب بنای پیشینیان و منحرف ساختن اذهان از شیوهٔ قدما و التفات باسلوب تازه گردانید ولی خود بکشف جدید یا تأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد .

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن میباشد و بلندی مرتبهٔ او میان اروپائیان محل اتفاق است و تقریباً هیچکس شبهه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سلف قائل شد.

نتایج و آثار وجود دکارت را میتوان بسه عنوان در آورد: نخست چگونگی سلوك و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده یعنی راه تازه که برای طلب علم باز

آثار وجود دکارت

نموده است . دوم اکتشافاتیکه در نتیجهٔ سلوك در آن روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در علوم نموده و انقلابی که در ریاضیات و طبیعیات آورده است . سوم آرائی که در فلسفهٔ اولی اظهار داشت و حکمتی که تأسیس کرده است و اینکه ماهر سه فقره را بطور خلاصه و اجمال بیان خواهیم نمود .

۱ ـ روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رسالهٔ گفتار اظهار میدارد که از کودکی بتحصیل علم و ادب پرداخته و بانهایت شوق و ذوق آنچه از علم و فنون که در عصر او متداول بود

پی بردن بنادانی

آموخته و در صف فضلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده از آنجمله چیزی که طبع او را قانع کند بدستش نیامده و بر خورده است باینکه آموخته ها همه یا غلط است یا بیحاصل و معلومات مکتسب گذشته از ریاضیات هیچیك مبنی و مبرهن نیست بلکه تخمینی و احتمالی است و اعتقاد بآنها مبنی بر حسن ظن و اعتماد بدیگران و پیشینیان است و آنجا هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است جز قابلی نیست و نتیجه از آن عاید نمیشود .

پس نخستین هنر دکارت این بود که در زمان غررر جوانی بـا آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد پی بنادانی خـود برد واذعـان نمود وبیهودگی و ناقابلی وغلط و غیریقینی بودن علم وحکمت عصرخود را دریافت و برآن شد که بقوهٔ شخصی خویش طلب علم نماید بعبارت دیگرعلم رااز سر نو بسازد و رسالهٔ گفتارتقریباً سراسر بیان کوششی است که دراین راه نموده است .

ضمناً برمیآید که دکارت بـرای کسب دانش روش مخصـوصی اختیار کرده و بهره‌ها از آن بـرده و معتقد است کـه انسان بـر تحصیل علم یعنی فهم حقیقت خلقت و معلـوم ساختن مجهـولات توانائی دارد وافراد بشر چـون همه انسانند همه قوهٔ تعقل را که وسیله کسب علم است یکسان دارند ولیکن همهٔ آن قوه رایکسان بکارنمیبرند چه روش راه بردن عقل در وصول بدانش اهمیت بسیاردارد وآنها که بعلم نمیرسند یاگمراه میشوند ازآنست که از راه راست نمیروند یاازیك اسلوب وآئین پیروی ننمـوده بی رویه‌کار میکنند وبنابراین اگر هم معلومـاتی بدست آورند بر سبیل تصادف و غیر مرتبط بیکدیگر و بی بنیـاد است . ازاینرو برمیآید که وسیله حتمی کسب علم روش صحیح است واواین روش راپیدا کرده است .

اهمیت روش در کسب علم

پیشینیان ومخصوصاً اصحـاب اسکولاستیك گذشته ازاینکه علمشان منحصر دراخذ گفته‌های دیگران بود وتحصیل معرفت راعبارت ازتعلم کتب میدانستند ووسیلهٔ کسب علم رامنطق یعنی فن برهان یافته بودند وحال آنکه قواعد منطق باهمه درستی واستواری مجهولی رامعلوم نمیکند وفایدهٔ حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات ودارا شدن قوهٔ تفهیم وبیان است زیرا که برهان استخراج نتیجه‌است ازمقدمات. پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود وتنها باقواعد منطقی معلومی نمیتواند بدست آورد واگرمقدمات درست دردست باشد نتیجه خود حاصل است عقل سلیم انسان بفطرت خود قـواعد منطقی را بکار میبرد و باینهمه بحث وجدال منطقیان حاجت ندارد واگرمقدماتیکه دردست است غلط باشد نتیجه هم‌البته غلط خواهد بود وبجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد وازهمین روطالبان علم‌باآنکه قواعد منطق رابخوبی میدانستند خطا بسیار کرده‌اند .

بیحاصلی منطق

دکارت دربیان روش‌خود همچنین فرنسیس بیکن درتأسیس ارغنون جدید عنوانشان این است که منطق تازه وضع کرده‌اند ولیکن نباید این مدعا را بـاین معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده زیرا که آن اصول علم بچگونگی استدلال واحتجاج و اقامهٔ برهان است وبی عیب ونقص میباشد وباطل شدنی نیست چنانکه امروزهم چون میخواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول میگرایند ولیکن دانشمند انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تاپدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست و اهمیتی را که اهل اسکولاستیك بآن میدادند ندارد و نشاید که قسمت بزرگتر اوقات

خود را در راه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور واصولی بدست آورد که بآن وسیله کشف مجهولات میسر شود. دستور بیکن که پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصر بتجربه ومشاهده بود وروش دکارت بیشتر مبتنی است بسرکار بردن قوهٔ فکر و نظر درواقع این دودستور مکمل یکدیگر میباشند وباهم منافات ندارند ومحققان مغرب زمین درظرف سیصد سال گذشته بآن اصول وقواعد گرویدند ورسیدند بهآنجا که رسیدند (۱)

⁂⁂

درستی روش ریاضیات

ازآنجاکه دکارت علم را فقط بمعلوماتی اطلاق میکند که کاملا مبرهن ویقینی بوده وجای شك وشبهه نسبت بآنها درذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات رانمونه وفردکامل علم میداند و معتقد است که برای کشف مجهولات بساید بهمان راهی که ریاضیون پیش میروندکار کرد وبملاحظهٔ اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست پس همچنانکه عقل انسان یکی است علم هم یکی بیش نیست یعنی علوم مختلف همه بهم مربوط وازسنخ واحدند وشخص عالم

علم یکی است

بایدجامع همه باشد ومیتواندباشد وبنابراینکه علم درواقع یکی است پس راه کسب آنهم یکی است یعنی همان روش ریاضی و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد یعنی علم کل را درنظرداشت وبدلیل مذکورآنرا

ریاضیات عمومی وعلم کامل

بعضی اوقات ریاضیات عمومی (۳) خوانده است ولی غرضش ازاین عنوان آن نیست که علم رامنحصر بریاضیات کند بلکه این منظوررا داردکه همه علوم را باصول ریاضی باید دنبال کرد یابعبارت دیگر موضوعات علمی اموری است ازهرقبیل که باصول ریاضی درآید و نسبت بآنها ترتیب واندازه ملحوظ شودیعنی پس وپیش وکم وبیش داشته باشد بعبارت دیگر تا زمان دکارت هرچه درامورطبیعی تحقیق میکردند همه گفتگو درکیفیت و چگونگی عوارض وجود بود دکارت بنابراین گذاشت که درآن امورهم تحقیق ازکمیت واندازه بشود و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی میشود وعلم کل یا وحدت علم صورت میپذیرد واز زمان دکارت ببعد آن روش درعلوم طبیعی

---

(۱) منطق درنزد اروپائیان امروز بر دوقسم است نخست همان منطق ارسطوست که حشوو زوایدآنرا حذف کرده وساده ومختصر نموده‌اند ومنطق صوری نامیده (Logique formelle) دیگرروش وقواعد واصولی که برای کسب علوم اززمان بیکن ودکارت بدست آمده وتکمیل شده واهمیت آن درنزد اروپائیان بیش ازمنطق ارسطوست وآنرا منطق عملی یاعلم بطرق علمی میخوانند (Méthodologie)

(۲) ازاینقرار تاریخ وسیاسات واجتماعیات درنظردکارت علم نیستند ومورد توجه او نمیباشند درواقع همان ریاضیات وطبیعیات والهیات راعلم میداند.

(۳) Mathématique universelle

باقی مانده و این فقر انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد . کسانیکه بعلوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را بآسانی در میابند .

در اسلوب عملیات ریاضی دکارت طریقهٔ تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه بکار میبردند و متأخرین درحساب نیزمعمول ساختندو جبرو مقابله نامیدند و آن

شیوهٔ تحلیل

چنان است که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند درآغاز آنرا ثابت فرض مینمایند و نتایجی را که از آن گرفته میشود بنظر میآورند و قدم بقدم از یك نتیجهٔ دیگر پیش میروند پس اگر نتیجهٔ آخری درست آمد حکم میکنند که قضیه ثابت است وهمچنین هرگاه بخواهند مسئله راحل کنندومجهولی را معلوم سازند نخست آنرا حل شده میانگارند ونتیجه راملاحظه میکنند وکم کم پیش میروند تا بمعلوم برسند پس اگر آن درست بودمسئله حل شده است بعبارت دیگرشیوهٔ تحلیل آنست که قضیهٔ پیچیدهٔ مشکل را برگردانند بقضیهٔ ساده‌تر وآسان تر و دراین روش مداومت کنند تابرسند بقضیهٔ که بکلی روشن و معلوم باشد ومسئله را حل نماید و اگر برياضيات آشنا باشيد این اشاره را بخوبی درك فرموده وبر خواهید خورد باینکه جبرومقابله برهمین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رسالهٔ گفتار میخواسته است روش خود را دررسالهٔ خاصی موسوم به « قواعد اداره عقل» (۱) در ضمن سی وشش قاعده بیان کند ومقداری ازآنرا

قواعد روش دکارت

نگاشته که هم اکنون مورد استفاده میباشد ولیکن بعدها ازآن منصرف شده و معتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست و تنها بعمل وورزش ذهن باید آموخته شود پس دربخش دوم رسالهٔ گفتاراصول و اساس روش خود را بچهارقاعده درآورده که بسیار مجمل است و بی شرح و بیان بدرستی مفهوم نمیشود.

قاعدهٔ نخستین آنست که « هیچ چیزرا حقیقت ندانم مگر اینکه برمن بدیهی باشد و در تصدیقات خوداز شتابزدگی وسبق ذهن وتمایل بپرهیزم ونپذیرم مگر آنرا که چنان روشن و متمایز باشد که هیچگونه شك و شبهه در آن نماند» .

این قاعده چندین نکته رامتضمن است : نخست اینکه برای دیگران نبایداعتماد کرد و هیچ گفته‌ای را نباید حجت دانست وهر مطلب را باید بعقل خود سنجید امروز کسی که

استقلال فکر

اوضاع علمی قرون وسطی وآغاز عصر جدید را درنظر ندارد این سخن را مبتذل میپنداردولیکن باید بیادآورد که بهمین حرف ریشهٔ اسکولاستیك کنده شده و عقل نوع بشر آزاد گردیده است .

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها درمقابل اشخاصیکه آراو احکامشان حجت

Règles de la direction de l'esprite (۱)

شده کافی نیست بلکه هر کس درجستجوی معرفت ازخود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد

عدم تمایل

که عقلش اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل وهواهای نفسانی غالباً عقل را در رد وقبول بخطا میاندازد ومانع میشود که مطالب را بدرستی بسنجد ودر آنصورت از روی شتابزدگی بنفی و اثبات میپردازد و بگمراهی میرود .

اما نکتهٔ اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند که در نزد عقل بدیهی باشد و دراین مقام اصطلاحی اختیار کرده است که عنوان آنرا وجدان یا کشف یا شهود (۱) گفت و میگوید معلوم را عقل باید بشهود دریابد (علم ضروری) یعنی همچنانکه چشم چیزها را می بیند عقل هم معلومات را وجدان نماید و آنچه در علم معتبر است شهود عقل است نه ادراك حسی و وهمی زیرا که حس خطاها میکند اما آنچه عقل بشهود دریافت و برای او بدیهی شد یقیناً درست است ووجدان امری است فطری طبیعی که بی احتیاج بتفکر و استدلال درك حقایق مینماید چنانکه عقل هر کس بشهود ووجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراك مینماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش از یك سطح ندارد ودوچیز مساوی بیك چیز متساوی هستند .

امور بسیطه

اموری که عقل آنهارا ببداهت و شهود ووجدان در مییابد بسائط (۱) اند یعنی اموریکه بسیار ساده و متمایز باشند (اولیات) و ذهن نتواند از آنها امور روشن تر و متمایزتر استخراج کند مانند شکل وحرکت وابعاد یعنی عرض و طول و عمق (مثالها ازامور مادی صرف) ودانائی ونادانی و یقین وشك (امور عقلی صرف) ووجود ومدت ووحدت (از امور مشترك میان مادی وعقلی) و غیرآنها و ادراك عقل نسبت باین قبیل امور یقینی و درست است وخطا برای ذهن دست نمیدهد مگر هنگامیکه میخواهد بنفی یا اثبات حکمی وتصدیقی بکند که در آنصورت سبق ذهن وتمایل و شتابزدگی مایهٔ گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی و بنابراین احوال اخلاقی در آن مداخلت دارد واختیار را کاملا بعقل وانمیگذارد

دراینجا مشکلی پیش میآید که اگر علم را منحصر باولیات ومعلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط وامور مطلق) که انسان نسبت بآنها علم بی واسطه دارد و بشهود ووجدان درمییابد در آنصورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیرا بسائط در جنب مرکبات و امور مطلق در جنب امور نسبی بسیار معدودند و اگر بنا بر این باشد مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد و علم را چگونه خواهیم ساخت .

حل این مشکل از قاعدهٔ دوم شروع میشود که میگوید هر مشکلاتی که

---

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق میخواند (Les absolus) و مرکبات را امور نسبی (Les relatifs)

قاعدهٔ تحلیل بمطالعه درآورم‌تامیتوانم و باندازه‌ای که برای‌تسهیل حل‌آن لازم است تقسیم باجزاء نمایم» واین همان عمل تحلیل (۱) است که پیش بیان کردیم . بعبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب ومعتقد است‌پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا بجزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بگشائیم .

پس ازآنکه مبادی واجزاء بسیط یك مسئله مرکب را استخراج نمودیم میرویم بر سر اینکه مسئله مبتلابهای ما چگونه ازآن مبادی وبسائط مرکب شده است وباین روش حقیقت‌مسئله مکشوف خواهد شدیعنی پس ازتجزیه وتحلیل **قاعدهٔ ترکیب** بترکیب (۲) میپردازیم واین عمل همانست که در قاعدهٔ سوم باین عبارات ادا کرده است که «افکار خویش رابترتیب جاری سازم‌واز ساده‌ترین‌چیزها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بامعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که‌طبعاً تقدم وتأخر ندارد ترتیب فرض کنم .» .

دراین‌قسمت نکته‌ای‌راکه مخصوصاً سفارش میکند رعایت‌ترتیب است‌در سیردادن ذهن ازامر بسیط معلوم بامر مرکب مجهول یعنی ازبسیط مطلق بایدرفت به‌بسیط نسبی که فی‌الجمله مرکب باشد وازنسبی بنسبی‌تر وبرهمین قیاس تا **رعایت ترتیب** برسیم بمرکب تام که‌مجهول ومطلوب است واگرغیر ازاین کنند چنانست که ازپای عمارت بخواهند بدون‌وسیلهٔ نردبان بفرازبام روند .

این عمل رادکارت استنتاج (۳) نامیده و آنرا وسیله رسیدن بعلم مرکبات دانسته وتصریح کرده است که انسان‌تنها دوراه برای حصول یقین **استنتاج مرکبات** داردنخست شهودیاوجدان نسبت‌ببسائط مطلق وقضایائی که نزدیك بآنها باشد دوم استنتاج نسبت بامور وقضایای مرکب بعید وباین وسیلهٔ دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل‌شود یعنی‌نخست اجزای‌بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعیدرا استنتاج نمایند چنانکه حلقهٔ زنجیر را یکان‌یکان بشهود وعیان میتوان دید وپیوستگی یکی رابدیگری سنجید ودراینصورت نسبت بسراسر زنجیروپیوستگی‌آن اطمینان حاصل خواهد بود اگرچه دریك نظر شخص نتواند پیوستگی‌همگی همهٔ‌حلقه‌ها رابیکدیگرمشاهده نماید . بالاخره کمال وتمامیت حصول نتیجه بآنست که خواه درتحلیل وخواه درترکیب جمیع مراحل امر را بپمایند واستقصا بعمل‌آورند وگرنه رشتهٔ استنساخ گسیخته میشود وچنانکه درزنجیر اگر یك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود درکشف مجهول هم اگرجزئی از اجزاء مهمل ماند ودر

---

(۱) Analyse (۲) Synthèse (۳) Déduction امروز این لفظ را بمعنی قیاس منطقی استعمال میکنند که بامراددکارت متفاوت است و برای احتراز ازاشتباه استنتاج ترجمه کردیم.

مرحله‌ای از مراحل طفره واقع شد مطلوب از دست میرود و نتیجه‌عاید نمیگردد و این تکمیل

قاعدهٔ استقصا

مرام رادر قاعدهٔ چهارم نموده که گفته است «در هر مقام شمارهٔ(۱) امور و استقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را باندازه‌کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است » .

بیان فوق در توضیح قواعد طریقهٔ دکارت سررشته مطلب را بدست خوانندگان میدهد و هرگاه بخواهند بیشتر بحقیقت برسند کلیهٔ مصنفات و نوشته های آن دانشمند رامطالعه فرمایند و یك اندازه آشنائی بعلوم ریاضی هم ضرورت دارد .

در روش دکارت نقصهائی هم دیده میشود و خرده ها بر او گرفته‌اند که ازاین پس بآنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شك نیست که بواسطه این روش دکارت دروازهٔ بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان رارهبری بسزا نموده است مخصوصاً از دوجهت یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیلهٔ کشف معلومات نیست و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است باینکه هر کس باید خود بحقیقت برخورد و اکتفا باخذ و ضبط گفته های دیگران نکند و به‌تکرار عبارات قالبی که زبان میگوید و دل نمیفهمد قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد جز اینکه عقل رادر چهارچوب خشك گذاشته وازکار بازمیدارد و معرفت بافی آنانکه پیرواین راهند مانند شعر گفتن کسانی است کـه طبع شعر ندارند و میخواهند ازروی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح میکند که اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزددر صورتی که خود سررشته حل مسائل رابدست نیاورده باشد ریاضی‌دان نخواهد بود و نیز اگر همهٔ تحقیقات افلاطون وارسطورا فراگیرد مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده « نه‌محقق بودنه دانشمند » .

۴ ــ اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازهٔ خود گرفته است

ازآنچه گفتیم روشن شد که قریحهٔ دکارت قریحهٔ ریاضی بوده ودراین رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و متروك نشده همان تعمیم روش ریاضی است درطبیعیات و ترقیاتی که بخودعلوم ریاضی داده است .

توضیح آنکه درزمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً درقسمت حساب وهندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند با بعضی تصرفات و تکمیلاتی که فضلای دورهٔ اسلامی درآن بعمل آورده و پاره‌ای ترقیات که درمائهٔ شانزدهم میلادی بدستیاری اشخاصی که بعضی از ایشانرا پیش ازین نام برده‌ایم (۲) حاصل شده بود روبهمرفته میتوان

---

(۱) Enumération که آنرا استقراء (induction) هم نامیده است ولیکن نه‌این استقرا و نه‌استنتاج باصطلاح عامهٔ حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد

(۲) رجوع کنید بصفحه ۷۸ و ۷۹

گفت درحساب وهندسه نسبت بآنچه اقلیدس واستادان دیگریونانی بیادگار گذاشته بودند ابداعی نشده وانقلابی روی ننموده بود .

دکارت در دنباله روش علمی خودکه مبنی بر تحلیل هندسی قدما وجبر ومقابلهٔ متأخرین بودکامیاب شدکه باب جدید در ریاضیات بازکند وعلمی راکه امروز موسوم بهندسهٔ تحلیلی (۱) است اختراع نمود واین فقره یکی ازمراحل مهم ترقی ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت اکتشافات فیثاغورس وارشمیدس میباشد .

اختراع هندسهٔ تحلیلی

کسانیکه بعلوم ریاضی آشنا هستند میدانندکه اساس هندسهٔ تحلیلی براینست که مسائل هندسی راازراه جبرو مقابله حل نمایند یعنی بجای آنکه خطوط واشکال بسازند وقوای ذهن رامصروف تخیل وتفکردرآنها کنند دستورها (۲) ومعادلات جبری رابجای آنها قراردادهو بعملیات جبری مسائل‌هندسی راحل ومجهولات را معلوم و قضایا رااثبات نمایند . بواسطهٔ این اختراع دکارت اشکال راکه ازمقولهٔ کیف‌اند بمقادیر تبدیل کرده است که از مقولهٔ کم میباشند واز طرف دیگرترتیبی اختیارکرده که نسبت‌ها وتناسبات ومقادیر وعملیاتی که در آنها میشود بخطوط نمودارگردد یعنی کم منفصل بکم متصل نموده شود واین جمله مایهٔ‌آسانی بسیارشده وبعلمای ریاضی برکشف وحل مسائل قدرتی تمام بخشیده وکلید اختراع شعب دیگراز علوم ریاضی گردیده است مانند حساب فاضله وجامعه (۳) که لایبنیتس(٤) ونیوتن(٥) آنرا اختراع نموده ووسعت دامنه‌ریاضی را بپهنای فلك رسانیده‌اند .

هندسهٔ تحلیلی اختراعی دکارت اگرچه بیك اعتبار تکمیل وتسهیل هندسه است باعتبار دیگر میتوان آنرا تکمیل جبر و مقابله دانست ولیکن گذشته ازاین اختراع دراصل جبرومقابله هم دکارت‌تصرفات و تکمیلاتی نموده است مانندآسان کردن حل معادلات درجهٔ سوم وچهارم ومخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات برای نمودن مقادیر وعملیاتی که در آنها باید واقع شود چنانکه بنابراین گذاشته بودکه معلومات رابحروف کوچك و مجهولات را بحروف بزرگ(٦) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات رابحروف آخرمینمایند) واینکه اکنون معمول است قوای اعداد رابرقم‌های کوچك مینمایندکه بالای عدد وطرف دست راست گذاشته‌میشود وبفرانسه اکسپوزان(۷) میگویند وما نماینده میخوانیم از ابداعات دکارت است وکسانیکه ازرموزعلوم ریاضی

تکمیل جبر ومقابله

Formules (۲) Géométrie analytque (۱)

Newton (٥) Leibniz (٤) Calcul diffèrentiel et intégral (۳)

Exposant (۷) Léttres majuscules et minuscules (٦)

آگاهاند اهمیت این اختراعات را میدانند ومتوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است .

ازبیاناتیکه کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی ازهنرمندی دکارت ونظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود وبیش ازین دراین مبحث سخن را دراز نمیکنیم کسانیکه بریاضیات آشناهستند مطالب را درمیابند واگرآشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید .

اما درطبیعیات آرا وافکار دکارت بیشترجنبهٔ فلسفی دارد ومناسب ترآنست که در ضمن بیان فلسفهٔاومذکور شود ولیکن اکتشافات اودر مبحث نورو مناظر ومرایا دارای

اکتشافات درطبیعیات

برجستگی مخصوص است وتحقیقاتی که درانعکاس وانکسار نورو چگونگی ابصارو بیان حدوث قوس‌وقزح وقواعد تراش وترکیب بلور های عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی دخالت تمام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تراست راجع بانکسار نوراست درعبور ازاجسام مختلف وهم اکنون قاعده‌ای که دکارت دراین خصوص کشف کرده باعتبارخود باقی است (قاعدهٔ نسبت جیب زاویه تابش وانکسار) و تحقیقات فوق را هم‌آن دانشمند بنا بر همان قوهٔ ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود بعمل آورده است .

با وجود استعداد فوق‌العاده دکارت در حل مسائل ریاضی واعتقادی که باستواری ودرستی ریاضیات داشته است این فن رامقصد قرار نداده وفقط راه وصول بعلم دانسته است وپس ازابداعاتی که درجبر ومقابله وهندسه نموده وتحقیقاتی که درمناظر و مرایا بعمل آورده وقسمت مهم‌آنها رادر نخستین تصنیف معروف خود که مصدر برسالهٔ گفتار میباشد ثبت کرده است ریاضیات رارهانموده وبتحقیقات دیگر پرداخته است زیرا برخلاف پیشینیان که ازعلم فایدهٔ دنیوی نمیخواستند دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که

استفاده ازعلم برای کار دنیا

باید ازعلم برای بهبودی زندگانی نوع بشراستفاده کرد وخصوصاً بعلم طب امیدواری بسیاری داشته است که به آنواسطه موجبات تندرستی ودرازی عمرفراهم شود وباین منظور درسالهای‌آخر زندگانی بیشتر بتشریح بدن وچگونگی‌اعمال ووظائف اعضامشغول بود ودراین مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار باو چندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواه ازمعاصرین دکارت یامتأخرین چنان بر نتایج افکار او برتری یافته است که دراینجاحاجت ببیان تحقیقات او نداریم هرچند درضمن فلسفهٔ دکارت درکلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد .

۳ـ فلسفه دکارت درالهیات وطبیعیات

کامیابی که دکارت دراکتشافات علمی حاصل نموده وباجمال بیان کردیم همه در

روزگار جوانی و از سن بیست تاسی دست داده بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده‌ایم همت بلند او بآن نتایج قانع نمیشد وهمواره در فکر تاسیس فلسفه و حکمتی بدیع و بعبارت دیگر عالم کل بود زیرا او نیز مانند قدما نظر داشت باینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی از نوشته های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی گذشته از حـزم و عقل عبارتست از معرفت کل آنچه انسان میتواند بداند خواه برای پیشرفت کارزندگانی باشدخواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون و در جای دیگر میگوید

حکمت چیست

فلسفه حقیقی جزء اولش مابعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی و بنابراین فلسفه‌درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه‌و تنه‌اش طبیعی است وشاخهائیکه از این تنه برمیآیدعلوم دیگر میباشند که عمده آنها طب و اخلاق و علم‌الحیل (۱) است و نظر بهمین عقیده‌بر خلاف ارسطو و پیروان او که ازطبیعت ابتدا کرده بمابعدالطبیعه منتهی میشدند دکارت در فلسفه اومابعدالطبیعه آغاز کرده بطبیعت میرسد بعبارت دیگرآنهااز ظاهر بباطن پی میبردند دکارت از باطن پی بظاهر برده‌است.

این‌مرد هوشمند متوجه بوده است که درعنفوان جوانی شخص هر اندازه باقریحه و استعداد باشد برای تأسیس حکمت آماده نیست بنابراین پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم نمود چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد ویک‌چند درهلانه گوشه انزوا گرفته آنگاه بنای نوشتن تصنیف وچاپ ونشرمعلومات ومباحثه قلمی بافضلای عصرخود گذاشت وفلسفه‌اواز مجموع آن‌تصانیف‌و نوشته‌ها باید استنباط شود.

بنابراین آنچه پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامل‌دوقسمت‌است مابعدالطبیعه (الهیات) وطبیعت. آنچه راجع بمابعدالطبیعه است در بخش‌چهارم «گفتار» ورساله «تفکرات» و بخش اول‌رساله «اصول فلسفه» بیان کرده‌است و تحقیقات‌راجع بطبیعت رادررساله‌های چندقید نموده وماحصل آنها رادر بخش‌دوم‌وسوم وچهارم رساله «اصول‌فلسفه»مندرج ساخته است.

مابعدالطبیعه و طبیعت

الهیات

دکارت همچنانکه در روش کسب علم جاده کوبیدهٔ پیشینیان رارها کرده راه تازه در پیش گرفت نسبت بخود علم نیزهمین شیوه را اختیار کرد یعنی‌آنچه را از پدرومادر و مردم و استاد و معلم و کتاب آموخته بود نیست انگاشت‌بساط کهنه‌را برچیده وطرح نودر انداخت پس بنابراین گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و منقولات‌را که در خزینه خاطر، مورد شك و تردید قرار دهد نه بقصد اینکه مشرب شکاکان اختیار کند

---

(۱) Mécanique

شك دستوری

که علم را برای انسان غیرممکن میدانند بلکه باین نیت که بقوهٔ تعقل و تفحص شخصی خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست. بعبارت دیگری شك را راه وصول بیقین قرار داد و ازاینرو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است و گاهی هم شك افراطی (۲) میگوید تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجهٔ افراط و مبالغه رسانیده است و موجبات شك و تردید در معتقدات را چنین بیان میکند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار میکند وچون در خواب شخص بهیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد و حال آنکه یقیناً باطل است از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست و آیا یقین است که من خود موجودم و دارای جسم و جانم و چگونه میتوان دانست که مشیت خداوند براین قرار گرفته که من در خطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است ؟ و حتی یقین من باینکه دووسه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن القا کرده است و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد پس فعلا تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم وهیچ امری از امور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد وهیچ معلومی نماند که محل اتکا بوده و مشکوك نباشد متوجه شدم که هر چه را شك کنم این فقره را نمیتوانم شك کنم که شك میکنم . چون شك میکنم پس فکر دارم و میاندیشم پس کسی هستم که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد اینستکه « میاندیشم پس هستم » این عبارت که « میاندیشم پس هستم » یا فکر دارم پس وجود دارم (۳) در تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است . فضلای معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند باآنکه برهان قیاس پشت پازده بودی در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی باینقسم « هرچه میاندیشد وجود دارد و من میاندیشم پس وجود دارم » ولازمه این استدلال آنستکه پیش از تصدیق بروجود خود دومقدمه دیگر یعنی صغری و کبرای سابق الذکر را تصدیق کرده باشی پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز باصول منطقی برگشت آنهم ناقص زیرا که کبرای قیاس خود را ثابت ننمودی . اما دکارت جواب گفته است که این اصل که « اندیشه دارم پس وجود دارم » از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست نیامده بلکه بوجدان و بداهت دریافته ام و از روش خود بدر نشده ام که تنها معلومات سادهٔ بسیط را که صرف بوجدان ادراك کنم و در نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم .

میاندیشم پس هستم

دکارت میگوید پس از آنکه بهستی خویش مطمئن شدم توجه کردم باینکه چه

---

(۱) Doute méthodique (۲) Doute hyperbolique

(۳) Je pense donc je suis

هستم ودیدم هیچ حقیقتی رادربارهٔ خود نمیتوانم بیقین قائل باشم جز فکر داشتن زیرا تافکر دارم میتوانم خودرا موجود بدانم واگر فکر (شعور) از من زائل شود دلیلی بروجود داشتنم نخواهد بود وچون وجودم (یعنی وجود نفس یاانا) فقط مبتنی برفکر داشتن است واثبات این وجود درحالی میسر شد که هنوز وجود بدن واعضای آن ثابت نگردیده پس اثبات وجود نفس محتاج باثبات بدن ومکان ولوازم دیگر نیست پس حقیقت وماهیت من (یعنی نفس من) جزفکری چیزی نیست وازکلمات دکارت برمیآید که مرادش ازفکر همه احوال ومتعلقات نفس است از حس وخیال وشعور وتعقل ومهر وکین واراده وتصور وتصدیق وغیرآنها - و میگوید هرگاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس ومخیل یقینی تراز علم بوجود نفس یاذهن است گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات ومخیلات را هم ذهن درك میکند وخواه حقیقت داشته باشند یاتخیل صرف باشنددلیل بروجود ذهن یانفس که آنها رادرك یاتخیل میکند میباشند ودراین خصوص شبهه نمیتوان کرد .

ماهیت نفس

پس ازاثبات وجود نفس ومتعلقات آن نخستین حقیقتی که دکارت خودرا براثبات آن توانادیده وجود صانع است ولیکن مقدمتاً میگوید درضمن این تحقیقات یك اصل هم برمن مسلم شدوآن اینست که هرچه راعقل روشن ومتمایز دریابد حق است چنانکه یقین من بوجود نفس از اینجهت میسرشد که آنرا روشن ومتمایز دریافتم واین حکم برای تحصیل علم دردست من قاعدهٔ کلی است و این درواقع عبارت دیگری است ازهمان قاعدهٔ نخستین ازقواعد چهارگانهٔ روش تحصیل علم که پیش ازاین بیان کرده‌ایم .

مایهٔ یقین

مقدمهٔ دیگر اینکه بجز نفس آنچه من ادراك میکنم جز احوال نفس یعنی آنچه برضمیرم میگذرد چیزی نیست وآن یاارادیات است یا انفعالات یا تصدیق یا تصور نسبت بارادیات وانفعالات راست ودروغ وخطا وصواب مورد ندارد و فقط میتوان نیکی وبدی دربارهٔ آنها قائل شد . بتصدیقات هم اعتمادی نیست زیرابسیار دیده‌ایم که درآنها خطا واقع میشود . پس‌این سه‌قسم ازذهنیات راکنار میگذاریم وتصورات رابنظر میگیریم یعنی معانی ومفهوماتی که درذهن ماست و می‌بینیم آن معانی سه‌قسم ممکن است باشد :

احوال نفس

نخست فطریات (۱) یعنی صوری که همراه فکرند یاتحولات فکر یاقاعدهٔ تعقل میباشند . دوم مجعولات (۲) یعنی صوری که قوهٔ مخیله درذهن میسازد . سوم خارجیات (۳)

---

(۱) Idéesinnées بعبارت دیگر تصورات ناشی ازعقل که ذاتی انسان است

(۲) Idées f.ctices که میتوان آنرا تصورات خیالی نامید

(۳) Idées adventices یا تصورات حسی

تصورات سه‌قسم است

یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس پنجگـانه از خارج وارد ذهن میشود تصورات مجعول را چون متخیله میسازد میدانیم که البته معتبر نیستند . مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی درخارج دارند اگرهم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود درذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتی که ازخورشید در ذهن مـا هست مسلماً بـا حقیقت موافقت ندارد زیرا بقواعد نجومی میدانیم خورشید چندین هزار برابر کره زمین است وحال آنکه صورتش درذهن ما باندازهٔ یك كف دست هم نیست .

درهرحال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی‌علت نمیشود ونیز بدیهی است که‌حقیقت علت کمتر ازحقیقت معلول نتواند بود وهمچنین کامل از ناقص بر نمیآید وقائم باو نمیتواند باشد بلکه منشأ ومقوم هرامر اگر از کاملتر نباشد

تصورات معلول‌اند نه‌علت

لااقل بکمال او باشد پس‌معانی وصوری که درذهن من است یابابد مخلوق ذهن من یعنی ناشی ازوجود خودم باشد یاحقیقتی خارجی آنرا درذهن من ایجاد کرده باشد وآن علت خارجی هم‌لااقل باندازهٔ ذهن یعنی نفس‌من دارای حقیقت و کمال باشد .

حال چون‌صور موجود درذهن خودراازمد نظر میگذرانم می‌بینم بعضی اصلاروشن و متمایز نیستند تا بتوانم آنها را حق بدانم مانند گرمی وسردی و روشنائی وتاریکی‌و امثال آن زیرا که مثلا نمیدانم آیا سردی عدم گرمی است یا گرمی عدم سردی است یا هردوحقیقت دارند وشاید هیچ کدام حقیقت ندارند پس اگر حقیقت ندارند منشأحقیقی هم ندارند یعنی جنبه نقص وعدمی ذات‌من منشأآنهاست واگر حقیقتی دارند چنان ضعیف‌است که ذات خودمن ازآنها قویتر است وممکن‌است منشأآنها باشد واما تصورات دیگر که درذهن من‌است مـانند جسم ومدت وعدد وغیرآن که روشن ومتمایزند وبنـابر این بـاید آنها راحق بدانم باز نمیتوانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند زیرا مثلا درخصوص جسم‌هرچند اودارای‌ابعاد است ونفس من ابعاد ندارد وبنابراین با هم متباین انداماهردو جوهرند وجوهر جسمانی پست‌تروفروتر ازنفس من است پس تصور جسم واحوال اوممکن است ناشی ازنفس خود من و بسته باوباشد . تصور مدت راهم میتوانم مخلوق ذهن خود بدانم زیرا وجود خودرا درحال حاضر می‌بینم وبیاد دارم که پیش ازاین هم موجود بودم ونیز افکار واحوال مختلف یعنی متعدد در نفس خود می‌بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد میشود حاصل اینکه هیچیك از صور ذهنی خود را نمیدانم که محتاج باشم برای اومنشأو علت خارجی حقیقی قائل شوم .

برهان اول بروجود صانع

بساقی میماند یك‌امر و بس و آن تصوری است که ازخداوند در ذهن دارم یعنی ذات نامتناهی وجاوید و بی‌تغییر ومستقل وهمه‌دان وهمه توان که خود من وهرچیز دیگری که موجود باشند معلول

ومخلوق اوست . این‌تصور راحق اینست که نمیتوانم از خود ناشی بدانم‌زیرا من‌وجودی محدود ومتناهی هستم پس نمیتوانم تصور ذات نامحدود ونامتناهی ایجاد کنم زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قوی‌تراز حقیقت ذات محدود است وناچار باید تصور ذات نامتناهی درذهن‌من ازوجود نامتناهی ایجاد شده باشد واگر بحث کنند که آن تصور هم‌مانند تصور سردی وتاریکی امرعدمی[1] است وممکن است مخلوق ذهن‌باشد جواب میگویم چنین‌نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق وکمال امرعدمی نیست ومن شك دارم وشك داشتن از نادانی است وخواهش دارم وخواهش داشتن از نیازمندی است پس من ناقصم وازنقص پی بکمال نمیتوان بردبلکه بسبب تصورات کمال که درذهن من هست‌بنقص خود برخورده وطالب کمال شده‌ام و نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نمیتوانم آنرا متبدل وکم وبیش کنم ازخارج هم‌بذهنم نیامده زیرا که از محسوسات نیست‌بنابراین ازتصورات فطری است و چون بی‌علت نمیتواند باشد پس موجدش همان ذات‌کامل نامتناهی خواهد بود .

برهان دوم

ونیز فکر میکنم‌آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است ؟ پس می‌بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش میبودم همه کمالات را بخود میدادم وشك وخواهش درمن نمیبود وخدا میبودم اما من که عوارض‌را نمیتوانم بخودبدهم چگونه هستی بخود بخشیده‌ام بعلاوه اگر من توانائی داشته‌ام‌که بخود بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم وحال‌آنکه این قدرت را ندارم ودوام هستی من بسته بوجود دیگری است وآن دیگری یقیناً خداست یعنی وجودکامل واجب قائم بذات است وچون قائم‌بذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است وحاجت به توضیح نیست که انتساب وجود من بپدر ومادر هم مسئله راحل‌نمیکند زیرا که آنچه را میتوان بپدر ومادر نسبت داد تن است وحال آنکه ماگفتگواز روان میکنیم واگر بحث کنند که شایدمن معلول علت‌های چند هستم که جمعاً بکمال اندگوئیم یکی از کمالات که تصورآنرا در ذات باری دارم یگانگی وجامعیت اوست واگر چنین وجودی نبودمن این تصوررا نداشتم .

برهان سوم

ونیز گوئیم‌بعضی امور جزء ذات وحقیقت بعضی چیزهاست وباهم تلازم دارند مثلا دوقائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ذات باری هم باوجود تلازم دارد چراکه عین کمال استوکمال بدون‌وجود متصور نیست چه اگر موجود نباشدکامل نخواهد بود مانند اینکه کوه بی‌دره متصور نمیشود وبگویند ممکن است مثلی نباشد که دوقائمه بودن زوایایش لازم‌آید وکوهی نباشد که وجود دره لزوم یابد گوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت

وجود بذات کامل مانند نسبت دره است بکوه یعنی همچنانکه کوه بی‌دره نمیشود ذات کامل هم بی‌وجود نمیشود بعبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱) .

پس وجود ذات باری یعنی کامل نامتناهی ثابت است وهرچند ذهن من بواسطهٔ نفس و محدودیت خود نمیتواند برآن محیط شود وچنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن ومتمایز درمییابد چنانکه فی‌المثل کوه را درآغوش نمیتوانم بگیرم اما میتوانم آنرالمس کنم واکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هرچه روشن ومتمایز ادراک میشود حق است همانا بسبب اینست که ذات کاملی موجد وخالق کل امور است باین معنی که چون خالق کامل است پس البته راست و درست است و فریبنده نیست زیرا که فریبندگی ازعجز ونقص است واگر تصورات روشن ومتمایزی که خداوند درذهن من نهاده حق نباشد یا حقانیت ازآنها سلب شود پس خداوند بایدفریبنده باشد وچون خداوند فریبنده وبخیل نمیتواند باشد پس هرچه عقل آنرا روشن ومتمایز مییابد همواره راست وحق ومحل اعتماد است .

مایهٔ یقین

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا دربسیاری ازموارد خطای میکنیم آیا درآن موارد خداوند مارا بخطا نمیاندازد ؟ گوئیم نه . مابسبب آن است که ذات ما کامل نیست وچیزی است میان نیستی وهستی کامل . پس هرچه را درست دریابیم ازجهت جنبهٔ وجودی یعنی منتسب بخداست وآنچه خطا میکنیم ازجهت جنبهٔ عدمی ونقص خود ماست ودر تصوراتی که عقل انسان روشن ومتمایز درک میکند خطا واقع نمیشود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است وسبب آن اینست که نفس انسان دوقوه دارد یك قوه فعاله ویك قوه منفعله . قوه فعاله مایهٔ عزم وارادهٔ اوست وقوه منفعله وسیله علم وحصول تصورات ذهنیهٔ اووانسان هروقت تصدیق یعنی حکم بنفی واثبات میکند ارادهٔ اودخیل میشود یعنی بقوهٔ فعالهٔ نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا میسازد اما عقل انسان محدود و مقید است و اراده اش نامحدودوآزاد، پس هرگاه اراده خود راشامل اموری می‌نماید که عقلش آنها رادرست فهم نکرده وروشن ومتمایز درك ننموده است بخطا میرود پس اگر مراقب ومتوجه باشد که موضوع نفی‌واثبات نسازد مگرآنچه را روشن ومتمایز درك‌میکند همیشه براه درست خواهد رفت .

منشاء خطا

واگر بحث کنند چرا باید خدا مارا ناقص خلق کرده باشد که بخطا رویم ؟ گویم من که ذات ناقص وضعیفم نمیتوانم غایات افعال الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من یك جزء ازاجزاء خلقت خداوند هستم وجزء البته ناقص است اما کل عالم خلقت رااگر جمعاً بگیریم یقیناً کامل است .

---

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده وبعباراتی اداکرده است که در صفحه ۶۸ نقل کرده‌ایم

دکارت قدرت اراده خداوندرا محدود بهیچگونه حدی نمیداند حتی آنچه نزد عقل محال مینماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است . هـرچه محال است بر حسب مشیت‌حال شده وهرچه‌حق‌است اوحق‌قرار داده‌ومیتوانست خلاف‌آن مقرر دارد و ارادهٔ خود را برآنچه بنظر ما محـال است نیز تعلق دهد بعبارت دیگر هم خالق وجودات است هم جاعل ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان مارا بقواعد عقلی متزلزل سازد و حقایق ثابت (۱) اند زیرا آنچه مشیت الهی مقررساخته تغییر نمیپذیرد چه آنکس که اراده‌اش متبدل میشود ناقص وعاجزاست . بعبارت دیگرراست است که ارادهٔ خداوند برامرمحال تعلق نمیگیرد اما نه بعلت اینکه نمیتواند تعلق بگیردبلکه بسبب اینکه ارادهٔ اوآن‌امر را محال قرار داده و اراده‌اش تغییر ناپذیراست .

ارادهٔ نامحدود الهی

خداوند هم صانع است هم حافظ بقول حکمای ما هم علت محدثه است هم علت مبقیه و ازکلمات دکارت چنین بر میآید که حافظ ومبقی بودن خداوند را باین وجه قائل است که عمل خلق مدامی است (۲) و اگرآنی خداوند از خلق باز میماند عالم معدوم می گردید .

خلق مدام

باری دکارت پس‌از آنکه‌از همه گفته‌های پیشینیان سلب اعتماد نمود و جمیع معلومات‌و معتقدات خویش رامحل‌شك وترديدقرارداد وبرآن‌شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین بدست آورد بشرحی که بیان کردیم نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود ودومین‌اصل وجود ذات باری آنگاه‌در پی آن‌شد که‌حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد ودر این مورد میگوید بنابراینکه اطمینان حاصل نمودم کـه آنچه راعقل من روشن ومتمایز درك میکند حق‌است پس‌هرگاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم‌جداگانه تعقل کنم‌یقین خواهم داشت که‌آن‌دوچیزاست نه يك‌چیز.

حال چون بخوبی درك میکنم که نفس من فقط فکردارد (۳) وابعاد ندارد و نیز تصور روشن متمایزی دارم از ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد وآن تن و جسم میباشد پس یقین‌است که نفس و بدن دوچیزند . ازطرف‌دیگر تأثراتی برنفس‌وارد میآیدو احساساتی میکنم که چون باختیار خود نیست مخلوق نفس من نمیباشد و آنها را طبعم منتسب بچیزهـای خارجی میکند و اکنون که بدرکات خود اعتماد پیداکرده‌ام میتوانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن واجسام دیگر که تنم را احاطه کرده‌اند میشوم و نظر بهمان‌تأثرات که از تن یا بوسیله تن بر نفس وارد میآید نمیتوانـم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم ولی نفس‌رادر تن‌مانند ناخدا درکشتی نمینگرم بلکه در عین اینکه آنها

عالم جسمانی

---

(۱) Vérités éternelles (۲) Création continuée

(۳) غفلت نکنیم که مراددکارت از فکر اعم ازحس وشعور وتعقل‌وغیر آنهاست

را دو چیز میبینم ناچارم میان آنها نوعی ازیگانگی قائل باشم جزاینکه بعضی امور را هم در طبیعت تصور میکنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات بپرهیزم چنانکه از بعضی اجسام ادراك گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همانگونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم وحال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که درآتش چیزی هست که درو جودمن ایجاد حس گرمی میکند اما ازاین احساس نبایددر بارهٔ حقیقت اشیاء عقیده‌ای اتخاذ کنم زیرا دراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود اززیان و تشخیص مصالح وجود است ووسیلهٔ دریافت حقایق نیست.

حواس وسیله درك حقایق نیستند

حاصل اینکه ازاین سیروسلوك سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمد نفس وجسم و ذات باری واین سه حقیقت را جوهر مینامند چون قائم بذات میباشند وهریك از آنها صفت اصلی (بقول بعضی حکما صفت نفسیه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص بخود : صفت نفس فکر است (شعور) صفت جسم ابعاد است و صفت باری کمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند . ضمناً توجه میدهیم که دکارت مقولات ده گانه وکلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشته همه امور را سه قسم میشمارد : نخست آنچه قائم بذات است که جوهر (۱) مینامیم و میگوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست یعنی ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است و نفس وجسم جوهر نسبی محدودند دوم صفت اصلی (۲) جوهر (یاصفت نفسیه) که مقوم ماهیت و حقیقت اوست و آن در هریك ازجوهرها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال درواجب الوجود) سوم حالات (۳) وعوارض جوهر که بدون جوهر موجود ومتصور نمیشوند .

جوهرهای سه گانه

این بود خلاصهٔ تحقیقات دکارت درمابعدالطبیعه یا فلسفه اولی که بترتیبی درآورده و بعباراتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد وچنانکه ملاحظه میفرمائید آن دانشمند در این باب چندان بطول و تفصیل قائل نگردیده ووارد مباحث بسیار نشده و رویهمرفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی بکمترین مقدار ضرورت قناعت داشته ودر بعضی از نامه‌ها تصریح کرده است باینکه شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید و همینقدر کافی است که در همهٔ عمر یکمرتبه اصول مابعدالطبیعه را فهم وضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات دیگر مشغول دارد و درباره خود میگوید من سالی بیش از چند ساعت معدود بافکار راجع بمابعدالطبیعه نپرداخته‌ام و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه پیش از این گفتیم برای این بوده که اساس ومأخذ برای یقین بمعلومات بدست بیاورد . اما اینکه از عهدهٔ اینکار بدرستی بر آمده یا نه داستان دیگری است .

Modes (۳) Attribut (۲) Substance (۱)

طبیعیات

پیش از این گفته‌ایم که دکارت بهمه علوم بنظر ریاضیات مینگریست ودرهر موضوع از آن جنبه تحقیق میکرد درطبیعیات این کیفیت بخوبی محسوس است چنانکه از بیان آینده معلوم خواهد شد .

اصول طبیعی

بعقیدهٔ دکارت علت غائی امورعالم برانسان معلوم شدنی نیست وبشر نباید مدعی باشد که درمشورت خانهٔ خداراه یابد پس درعلم وحکمت دنبال علتهای غائی امور نباید رفت وفقط چگونگی واسباب وعلتهای فاعلی ومحدثه آنهارا باید جست .

علت غائی را نباید جست

بهیچ خاصیتی از خواص جسم ازرنگ وبو ومزه وگرمی وسنگینی وغیرآنها اعتنا نباید کرد و آثاری را که بحواس ادراك میشود و معقول نیست نباید معتبر دانست زیرا که هریك از آن خواص راچون درنظر بگیریم می بینیم مواردی هست که مفقودند وازفقدان آنها هستی جسم نیست نمیشود پس آن خواص ضروری جسم وحقیقت او نیستند ویك امر است وبس که بدون اوجسم تعقل نمیشود وآن بعد هندسی است (طول وعرض وعمق) که حقیقت‌جسم میباشد یعنی‌جسم همان بعد است و بعد همان جسم است وخواص دیگرواحوال اجسام تنها نتیجهٔ حرکات آنهاست وبرای بیان چگونگی وحقیقت عالم جسمانی دکارت همین دوامر یعنی بعد وحرکت راکافی پنداشته و مخصوصاً دریکی از نوشته های خود این فقره راتصریح کرده وگفته است: « بعد وحرکت رابمن بدهید جهان را میسازم » ازاین قرار علم طبیعی (فیزیك) مبدل بعلم حرکات (مکانیك) (۱) میشود و مباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود .

جسم همان بعد است

خواص جسم همان حرکت است

دکارت پس ازآنکه این اصول را اختیارمیکند چندین نتیجه میگیرد ازجمله اینکه عالم جسمانی نامحدود است زیرا برای ابعاد حد نمیتوان تصور کرد . دیگر اینکه چون حقیقت جسم بعد است وفضا و مکان بی‌بعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی‌جسم نمیشود یعنی خلاء موجود نیست واگر مکانی بنظرخالی بیاید ازجهت نقص و عجز حواس ماست که وجود

عالم نامحدود است

---

(۱) Mécanique مترجم‌های قدیم ما این فن را علم‌الحیل خوانده‌اند بسبب اینکه درزبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیروحیله هم بوده است . مترجمهای اخیرجراثقال گفته‌اند بسبب آنکه فوائد جراثقال هم ازاین علم بدست میآید بعقیدهٔ اینجانب هیچکدام ازاین دو اصطلاح مناسب نیست وفعلاعلم حرکات را اختیارمیکنیم که بحقیقت وتعریف این علم نزدیکتر است لفظ منجنیق نیزهمان لفظ یونانی مکانیك است واینجانب تصورمیکنم نخستین منجنیق بوده و بتصحیف مکانیك شده است .

تن انسان این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و چنانکه پیش گفتیم با جسم بکلی متباین است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرگ میشود خطاست بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است و سبب مرگ فساد و تباهی تن میباشد چنانکه چون برماشین عیب راه یافت از کار باز میماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس میباشد بلکه مایهٔ حرکات اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است و آن حرارت هم مانند گرمی آتش وحدوث و زوالش بهمان شرایط و قواعد واقع میشود و هوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد و فایدهٔ تنفس همین است و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأیید کرده است.

و اما روان یا نفس که وظیفه‌اش از تن بکلی جداست بعضی از اعمال خودرا مستقلا از تن انجام میدهد مانند تعقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند احساس ودرك لذت و درد ومهر و کین وغیر آنها و چندروان درتمام تن تأثیر دارد ولیکن بیشتر بتوسط مغز کار میکند و ازغرایب عقاید دکارت اینستکه غدهٔ صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان میداند.

اما جانوران دارای روان نیستند و باین سبب حس وشعور وعقل ندارند وحرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتیش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفة الحیات هم شعبه‌ای از حکمت طبیعی وتابع قواعد علم حرکات است.

علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رسالهٔ گفتار میگوید چون بنابراین گذاشتم که کلیهٔ معلومات خود را محل شبهه قرار دهم تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمیتوانم بحال تردید بمانم وتا وقتیکه اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده‌ام برسبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم. آنگاه آن دستور را درضمن سه قاعده شرح داده ونکات لطیف درآن موقع بیان میکند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش واصول فلسفهٔ خود را بدست آورد در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی باین عنوان ننگاشته و ظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضهٔ اولیای دین شود و عقاید او را در اخلاق باید از نامه‌های او مخصوصاً آنها که به پرنسس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمتی از رسالهٔ «انفعالات نفسانیه» هم مربوط باخلاق میشود ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز

(۱) مراجعه کنید بگفتار دکارت بخش سوم.

برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روانشناسی فحص درحقیقت وماهیت نفس نمیکنند و این بحث را بما بعدالطبیعه محول نموده‌اند وروان شناسی علم باحوال روح است و بروزات آن وروابط روح با بدن وتأثیرات آنها بیکدیگر واین علم امروز درنزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است ومیتوان گفت که پس ازارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن ما برای احتراز ازطول کلام از بیان آن خودداری میکنیم وباشاراتی ازاخلاقیات دکارت اکتفا مینمائیم.

دکارت انسان رافاعل مختار میداند باین معنی که اراده اش آزاد ودارای اختیار است اما این آزادی واختیار نه آنچنان است که ارادهٔ خودرا بی‌شرط برهرچیز تعلق‌دهد یااینکه بهر امر اراده کند انجام بگیرد بلکه مقصود این است که ارادهٔ انسان قاصر و

انسان مختار است

مانعی ندارد ولیکن البته بترجیح بی مرجح نمیگراید وبرای اختیارات خود دواعی دارد وهمواره میخواهد نیکی وصلاح را برگزیند وازبدی بپرهیزد واین قیدمنافی آزادی نیست وبیطرف بودن ارادهٔ انسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه عین سرگردانی است. پس انسان مختار است اما البته درهر مورد آنچه را صواب میداند اختیار میکند وطرف حق را میگیرد مگر اینکه باشتباه افتدازآنروکه فهمش کوتاه است ودرهمه حال درك حقیقت نمیکند زیراکه میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد میکند و مقرر میدارد و انسان موجد حق نیست بلکه باید آنرا تشخیص کند و پیروی نماید.

و نیز باید در نظر داشت که اگر ارادهٔ انسان آزاد و نا محدود است قدرتش نامحدودنیست ولیکن قدرت خداوند حدندارد وآنچه مقدر کرده محترم است امااز طرف

تسلیم ورضا

دیگر چون خداوند وجودکامل است البته کاملا مهربان است پس آنچه بما میرسد در خیر وصلاح ماست اگر چه ظاهراً بارنج وغم همراه باشد. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم ورضا درمقابل خواست خداوند باشد.

چون معلوم کردیم که تن وروان کاملا ازیکدیگر متمایزند وروان مجرد روحانی است واشرف ازتن است وفنا باوراه نمییابد پس خوشی روان برتر از خوشی تن است

دل نبستن بدنیا ومال دنیا

وآخرت بهتر ازدنیاست پس نباید از مرگ ترسید وبمال دنیا دل نباید بست ودنبال لذاید روحانی باید رفت. این دو از اصول مابعدالطبیعه بدست آمد اما از علم طبیعی هم میتوانیم دستور اخلاقی بیرون بیاوریم باین معنی که چون به بزرگی جهان پی‌بردیم ودانستیم

احتراز از تکبر وتذلل

آن را نهایتی نیست حقارت وجود کرهٔ زمین راکه مسکن و مأوای ماست در خواهیم یافت وبرخواهیم خورد باینکه ممکن نیست کلیهٔ عالم برای وجود زمین وزمین برای وجود انسان خلق

شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی میشود باینکه مقر اصلی انسان همین خاك است و زندگی حقیقی همین حیات دنیاست ودر این صورت همت انسان پست میشود وچون غالباً امور دنیاموافق مطلوب جریان نمییابد اگراین زندگانی‌را اصلا بدانیم تلخ‌کام وناراضی خواهیم شد وروزگار رابیدی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت اخروی راداشته باشیم هرچند حیات دنیوی برفق رضانباشد خرسند خواهیم بود ضمناً نظر باین مراتب نه‌غرور وتکبر بیجا خواهیم داشت نه‌ذلت وفروتنی پست‌بخود راه خواهیم داد .

اما دستوری که‌در معاشرت بامردم دنیا باید پیروی کرد بنیادش براینست که‌اگرچه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن چون تنها نمیتوانیم زیست کنیم ناچار

نوع پرستی

باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزءآنها هستیم بنمائیم پس دراینصورت روشن میشود که کرهٔ زمین جزئی از کل جهان ومسکن هریك ازافراد بشر است ولیکن هرفردی بقسمی از این کره بیشتر محظوظ است وبملت وخانواده‌ای که در میان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد ونسبت بآنها وفاداری باید بنماید . نمیگوئیم برای اندك خیر دیگران بخود شربزرگ وارد آورد ولیکن عکس آنهم خطاست واگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم برصلاح جزءاست مکارم‌والا ازاوظهور خواهد کرد وحتی برای خدمت بدیگران جان‌خود رابخطر خواهدانداخت .

درکارهای زندگی‌تردید وعدم تصمیم‌مایهٔ پریشانحالی است زیراکسی که نمیتواند یك طرف را اختیار کند ناچار ازکار خودداری مینماید یابی‌رویه‌کار میکند آنگاه اگر ازعمل‌یا بی‌عملی اومفسده‌ای تولید شود پشیمانی ودلخوری‌برای‌اودست میدهد وپریشان حال میگردد . پس برای پرهیز ازاین پیش‌آمد باید سبب تردید وبی‌عزمی راجست و

پرهیز از تردید

آن جز هواهای نفسانی چیزی نیست که نمیگذارد خیر وشر را چنانکه هست دریابیم بنابراین باید نفسانیات را بدرستی شناخت وموارد ظهور وبروز آنها رادریافت ودانست که چگونه میتوان آنهارا خنثی وبی‌اثر کرد یاازآنها استفاده نمود وچون هواهای نفسانی غالباً با اختلالات مزاجی همراه است برای جلوگیری یادفع آنها علم‌طب هم‌دستیاری تواند نمود ورسیدگی ونکته سنجی درآداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند ومؤثر خواهد بود .

خلاصه اینکه عمل انسان باید همواره عقل‌پسند باشد واگر چنین شودالبته سعادت‌و خرسندی خاطر که مراد ومنظور ازعلم اخلاق همانست حاصل خواهدگردید .

این بود مجملی ازآثار وتعلیمات دکارت که چون ازدرازی سخن پرهیزداریم بسیار باختصار گذرانیدیم وجزآنچه ضروری دانستیم نگفتیم . اکنون وقت‌آنست که اندکی‌هم نقادی کنیم سپس نتیجه بگیریم .

خردهٔ بزرگی که بروش دکارت در تحصیل علم گرفته‌اند این است که در بخش

دوم از رسالهٔ گفتار آنجا که قواعد روش خود را بدست میدهد از مشاهده و تجربه سخنی

خرده‌گیری بر دکارت

بمیان نیاورده و مانند اصحاب اسکولاستیك تنها تعقل را اساس تحصیل علم قرار داده است یا اینکه از تحقیقات فرنسیس بیکن آگاه و بتجربه معتقد بوده و بدان عمل میکرده است تا آنجا که یکی از آزمایشهای معروف (۱) که در علم طبیعی واقع شده و نتیجه بزرگ بخشید باشاره وسفارش او بوده و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لولهٔ سربسته در ارتفاع های مختلف که باین واسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله بسبب امتناع خلاء نیست بلکه فشار و وزن هوا علت آنست و کسانیکه علم فیزیك جدید خوانده‌اند از این مسئله مسبوقند . ازین گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله بلزوم تجربه اشاره میکند و جای دیگر میگوید استقراء باید بوسیله آزمایش ثابت و مکمل شود و نیز جهانرا تشبیه بمعمائی میکند که برای حل آن محتاج بفرض هستیم پس از آنکه فرض را کردیم باید درستی آنرا بتجربه آزمایش کنیم . پس میتوان گفت که هر چند دکارت در بیان قواعد روش خود تجربه را مسکوت گذاشته از آنهم غافل نبوده است .

خردهٔ دیگر که برروش دکارت میگیرند و حق است این است که همه بسائط آنسان که او تصور کرده بدیهی و روشن و متمایز نیستند وروش ریاضی برای بحث درجمیع علوم کفایت نمیکند وراه وصول بعلم واحد وتام آن اندازه که او فرض کرده بودنزدیك نیست و این بزرگترین اشتباه دکارت است ودراین باب باهمه مخالفتش بااصحاب اسکولاستیك نتوانسته است ذهن خود را یکسره ازروش ایشان پاك کندو اعتماد و اتکایش بر عقل بیش از آن بوده که درخور است و بقدر کفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود . و دعوی او باینکه بیان کلی از عالم خلقت بنماید سبب شده که ازخطا مصون نمانده است چه یك تن هرقدر هوشمند و محقق باشد محال است که از عهدهٔ اینکار برآید وباآنکه از زمان دکارت تاکنون در ظرف سیصدسال هزاران دانش طلب درآن راه قدم زده و مجهولات بسیار مکشوف کرده‌اند هنوز سررشته حقایق درست بدست نیامده است و از بیان کلی عالم خلقت وعلم واحد یعنی دستوری که بآن وسیله همه امور جهان را بیك یا چندقاعده کلی درآوریم بسیاردوریم .

در مسائل مربوط بعلوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است که بعضی از آنها عجیب است مانند اینکه حیوانات را یکسره بیحس وبیشعور دانسته و ماشین پنداشته است و غدهٔ صنوبری مغز را مقرروح فرض کرده است و آنچه درحقیقت جسم وحرکات آن و گردبادها وهیئت عالم گفته است تمام نیست بعضی از عقاید او بطلانش معلوم و برخی محل تردید یا محتاج بتکمیل است .

---

(۱) آزمایش پاسکال

در کلیات فلسفه و تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ازهمه بیشتر خرده گیری شده است . بعضی شك دستوری او را بجا ندانسته وطعن زده‌اند که در آغاز همه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرار داد بعد برای وصول بیقین بهمان بدیهیات استناد کرد و نیز مدعی شده‌اند که اصل «میاندیشم پس هستم» مصادره بمطلوب است و متغایر و مستقل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است نمیشود ونیز گفته شده است که پیش ازدکارت هم دانشمندان متوجه بوده‌اند که انسان بروجود نفس خود شك نمیتواند بکند وعلم بنفس علم حضوری است (۱) .

و نیز در این باب بحث بسیار شده است که دکارت درهر امر بداهت وروشن بودن آن امر را در نزد عقل مایهٔ یقین دانست و همین بداهت را برهان بر وجود ذات باری قرار داد سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی براعتقاد بوجود ذات باری است (۲) و این دوراست چون یك امررا بر امردیگر مبتنی کرد سپس امردوم برامراول مبتنی ساخت . دکارت براین اعتراض جواب گفته ولیکن حق این است که منظوردکارت هرچه بوده باشدصورت استدلالش دوری است .

و نیز گفته شده است که براهین دکارت براثبات وجود باری نه تازگی دارد نه مقنع است چنانکه برهان وجودی را اول دفعه آنسلم اقامه کرده و همانوقت صاحبنظران باو اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی نیست (۳).

بعقیده ماحق این است که بسیاری از خرده‌هائی که اشاره کرده‌ایم بردکارت وارد است ومخصوصاً میتوان گفت دکارت انقلابی راکه در ریاضیات و طبیعیات کرده در مبحث مابعدالطبیعه نکرده است وشاید این فقره ازآن باشد که بمابعدالطبیعه عقیده ودلبستگی نداشته چنانکه خوداین فقره را اقرار کرده است (٤) .

مقام حقیقی دکارت

با اینهمه مقام دکارت در میان فیلسوفان وکلیه اهل علم بسیار بلند است و حق این است که پس ازجنبشی که یونانیان درعلم وحکمت کردند و منتهی بتاسیسی شد که اصحاب سقراط مخصوصاً افلاطون وارسطو در فلسفه نمودند نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده آن است که دکارت بعمل آورده است واصرار و تأکید ما بخاطر نشان کردن این امر نه برای اظهار ارادت بدکارت و تجلیل اوست البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است

---

(۱) اگوستین این فقره راتصریح کرده (رجوع کنید بصفحه ٦۱) ومدعیان دکارت باوخاطر نشان نمودند ولیکن اوگفته است من ازاین فقره آگاه نبودم . شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم درکتاب شفا وهم دراشارات باین امراشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش ازدکارت هیچکس علم انسان را برنفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت ازاینجهت بدیع است .

(۲) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲

(۳) رجوع کنید بصفحهٔ ٦۸ (٤) رجوع کنید بصفحه ۱۱۵

ولیکن اصل مقصود استفاده ازوجودآنهاست واگر کسی درست بمقام دکارت وانقلابی که اودر علم آورده پی نبرد معرفتش درفلسفه وعلم ناقص خواهد بود ومـا برای اینکه خوانندگان ماازاین نقص مبری باشند محض آگاهی ایشان میگوئیم برای پی بردن بانقلاب دکارت بایددید علم وحکمت پیش ازدکارت بچه پایه وچگونه بوده وپس ازاو دراروپا چگونه سیر کرده است آنگاه باید در گفته‌ها واندیشه های دکارت ازرساله های متعددی که نگاشته ومکاتباتی که بافضلای عصرخود نموده مطالعه وتأمل نمود (۱) باتوجه مخصوص باینکه دکارت این سخن رابکرسی نشانده که محقق ودانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته‌های پیشینیان رازیرورو کند وباید بااستقلال فکر درامور عالم نظر و تأمل کرد و نیز اومعلوم نمود که فن منطق آنسان که از پیشینیان بما رسیده وسیلهٔ کسب علم نیست واگر فایده داشته باشد همانا دوری جستن ازخطای فکراست ودرست بیان کردن مطلب وگرنه معلوم کردن مجهولات ببحث درکم و کیف وجنس وفصل وتشریح قضایای شرطیه وحملیه ومعدوله ومحصله ومتصله ومنفصله ومحصوره ومهمله وعکس وضدونقیض وتقابل و مانعةالجمع و مانعةالخلو وامثال آنها صورت نمپذیرد چنانکه در ظرف دو هـزار سال ازاین گفتگوها هیچ معلوم تازه بدست نیامده وآن مقصدراه دیگری دارد و آن راه رادکارت تقریباً بدرستی نموده است ومانند فرنسیس بیکن اکتفا بخرده گری و نکته‌سنجی ودستور دادن ننموده بلکه بعمل راه راباز کرده است درریاضیات بواسطه اختراع هندسهٔ تحلیلی وتکمیل جبر ومقابله فتح بـاب بزرگی نموده ودر طبیعیـات گذشته از کشفیات خـاصی که نصیب اوشده اساس علم را دگرگون ساخته و نشان داده است که بغیر ازآنچه ارسطو وپیروان اوگفته‌اند حرف دیگر هـم میتوان زد ونوع دیگر نیـز میتوان فکر کرد. علم وحکمت اسکولاستیك همه حکایت حد ورسم وجنس وفصل وقوت و فعل ومـاده وصورت وخاصیت وطبیعت ونفس نباتی وحیوانی وانسانی یعنی لفاظی و خیالبـافی بود بالا رفتن بخار بسبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل ببالا دارد وزیر رفتن سنگ بسبب آنکه طبع جسم سرد مایل بزبراست. نمو گیاه ازاثر نفس نباتی بود وحس حرکت خاصیت نفس حیوانی وقس علی ذلك.

---

(۱) شنیدم کسی پس ازخواندن رسالهٔ گفتار اظهار کرده بودکه اینجانب این کتاب راترجمه کردم تاایرانیان ببینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپاست هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رسالهٔ گفتار میسرمیشد من بخود زحمت نمیدادم که کتاب سیرحکمت را بنویسم ومقدمه آن رساله قرار دهم وآن گوینده یـا این مقدمه را نخوانده ودر شرح فلسفه دکارت ومقام علمی اوتامل نکرده است یـا بیان من کوتاه بوده است ازاینرو دراین موضوع اندکی بمزید توضیح پرداختم ولی باز خاطر نشان میکنم که تاکسی بعلم وفلسفهٔ جدید آشنا نباشدمقام دکارت را بدرستی در نخواهد یافت ورسالهٔ گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم وحکمت جدید واهمیتش ازجهت دیگراست.

دکارت معلوم کرد که این عبارت معنی ندارد و گویندگان آنها خود ودیگران رافریب میدهند ونادانی خویش را پنهان میسازند انسان را حیوان ناطق تعریف کردن یا گیاه را جسم نامی خواندن ازحقیقت انسان و گیاه چیزی بدست نمیدهد وازاینکه بگوئیم جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده برمعلومات ماراجع بماهیت جسم چیزی افزوده نمیشود . علت‌های غائی که مابرای امور خلقت قائل میشویم همه قیاس بنفس است کار خدا را ازخود نباید قیاس بگیریم فکرما قاصراست ازاینکه بفهمیم خداوندگیتی رابرای چه آفریده ومرادش ازاین حوادث چیست‌ماباید چگونگی واسباب حدوث اموررا دریابیم وازاین علم خویش برای کار زندگانی استفاده کنیم .

نکته دیگر که بایددرآن تأمل کرد این است که‌دکارت مانندسقراط وافلاطون جداً درپی این مسئله رفته است که علم وادراك انسان برچه پایه وبنیاد است‌آیا بمحسوسات اعتباری هست یا نیست ؟ آیا برای علم وسیلهٔ حقیقی انسان حس است یاعقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است وبکدام مدرکات میتوان اعتمادکامل نمود ؟ حکمای قدیم وعرفا گفته بودند عالم‌ظاهر حقیقت ندارد اما بیان‌ایشان دراین‌باب بیشتر شاعرانه بوددکارت اول دفعه بوجه علمی بازنمود که محسوسات انسان باواقع مطابق نیست‌وفقط وسیلهٔ ارتباط بدن باعالم جسمانی است وتصویری ازعالم برای ماميسازدکه حقیقت ندارد واگر حقیقت چیز دیگر است مثلاً گوش آوازهائی میشنود اما صوت حقیقت ندارد واگر سامعه واقع‌را درك میکرد فقط حرکاتی از هوا یااجسام دیگر بمامینمود (۱) هرقلیطوس وبعضی دیگر هم حرکت راحقیقت عالم گفته بودند اما دکارت آنرا بدرستی نمایان کرد وازاینرو طبیعیات را مبدل بعلم حرکات نمود وآنرا بر اساسی قرار دادکه امروز هم مدار علم است ومتوجه کردکه نمایش های عالم مادی ازیك جنسند جسم همه جا یکی است وعلوی وسفلی ندارد . تغییرات همه حرکات مکانی هستند وحرکات کیفی وکمی و وضعی هم در واقع حرکت اینی میباشند ومعرفت بامور طبیعت بالمآل باید منتهی شود بعلم مقادیر اجسام وحرکات‌آنها یعنی اصول ریاضی برآنها حکم فرماست واز

---

(۱) ازاهمیت این نکته نباید غافل شد . حکمای قدیم میگفتند علم یعنی صورت اشیاء درذهن عین‌آن اشیاء نیست اما باآنها موافق است یعنی مثلاً آنچه ذهن‌ما ازگرمی وسردی ومانند آنها درك میکند باحقیقت منطبق است ومیدانیم که کنه حقیقتش همین‌است که مادرك میکنیم‌و چنان دراین عقیده راسخ بودند که میگفتند هرکس دراین باب شبهه کند دیوانه است امروز بمشاهده وتجربه ودلیل وبرهان عقیدهٔ دکارت ثابت‌شده ومسلم گردیده است که ادراکات مابا حقیقت منطبق نیست وآن صور راذهن انسان ازتأثیر اینکه براووارد میآید میسازد ونه‌تنها صوت بلکه حرارت ونور ورنگها وهمه خواص جسم ناشی ازحرکت است واگر ذهن انسان این صوررا نمیساخت بکلی چیز دیگر درك میکرد وعالم را دیگرگونه میدید .

اینروست که دکارت دنبال تأسیس علم کل یا ریاضیات عمومی بوده واین همان فیزیك ریاضی است که امروز اساس علم طبیعی واقع شده است . نامحدود بودن عالم وقاعدهٔ نشووارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی و بسیاری ازمسائل دیگر که امروزمورد تحقیق وجستجوی علما و حکما میباشد افکاری است که دکارت متوجه بوده وبسیاری از تحقیقات او هنوز یا عیناً مقبول است یا با تصرفات وتکمیلاتی که درآنها بعمل آمده محل اعتنا واعتبار میباشد وآنچه هم مقبول نیست باز این تأثیررا داشته است که افکار را بجنبش آورده است وبنابراین دکارت مجدد علم و حکمت ومؤسس فلسفهٔ جدید است وسیراین فلسفهٔ جدید هم خود داستانی درازاست که بموقع باید بآن بپردازیم .

واما اینکه تحقیقات دکارت درمابعدالطبیعه دلچسب ما نمیشودآنرا هم نباید گمان کرد از بی‌بنیاد بودن فکر اوست بلکه برعکس باید گفت فکرش ریشه عمیق دارد چنانکه امروزهم بسیاری ازحکما با او هم‌عقیده‌اند . توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفهٔ مابعدالطبیعه مذاقش نزدیك بافلاطون است نفس انسانی راذاتی میداند قائم بخود وبکلی مستقل ازتن وجسم و برای معقولات هرچند که جای آنها درنفس است وجود حقیقی ذاتی قائل است یعنی همانکه آنها را مفهومات فطری (۱) مینامد و در فلسفهٔ افلاطونی مثل نامیده شده است وحصول علم بمجردات را برای نفس محتاج بادراك جزئیات نمیداند و هم عقیده نیست باکسانی که وجود مفهومات مجرد را ذهنی ومانند تصاویری‌میدانند که درآئینه نقش میشود وهمین‌اعتقاد اورا بربی‌اعتباری‌محسوسات متوجه نموده وسرانجام علم رامنحصر بمدرکات عقلی دانسته است وازاین سبب است که میگوید من بهیچ چیز اعتماد ندارم مگرآنچه درنزد عقل من روشن وبدیهی باشد یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی میپندارد و وقتیکه میگوید من وجود باری را ببداهت در مییابم صادق است اگر چه در اشتباه باشد یعنی از روی عقیده میگوید و برهان وجودی هم بر ذات باری (۲) مبنی بر همین اساس است وهرکس در باره نفس و معقولات عقیده دکارت وآنسلم وافلاطون را داشته باشد ناچار این فقرات را تصدیق میکند و نزاع همه برمیگردد باینکه آیا معقولات حقیقت دارند یا فقط تصاویری هستند که در ذهن نقش مییابند و شاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست عجب ازکسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل ازبدن قائل باشند و بنیاد عقایدشان در فلسفه اولی با افلاطون و دکارت موافق نباشد ونیز نکته دیگر توجه کردنی مربوط بهمین بحث است که چنانکه گفتیم معمولا محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته ازآن بمجردات پی‌میبرند دکارت عکس‌این‌روش راپیش گرفته وازمجردات پی بعالم محسوس برده است وچون بعقیدهٔ دکارت‌درباره‌تصورات فطری‌وذات باری و بداهت عقلی درست پی بردیم مشکل استدلال دوری (۳) اورا هم میتوان حل کرد ومن‌آنرا این قسم تأویل

---

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۰۹ (۲) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۱۱ و ۶۸ (۳) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۱۲

میکنم که میخواهد بگوید خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام وسامان داشتن جهان است واگر بوجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم را بی‌سامان وهرج ومرج باید بدانیم در آنصورت بوجود حقایق ثابتی (۱) درجهان نمیتوانیم معتقد باشیم پس من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت میابم فردا هم حقیقت باشد ؟ اماچون دانستم که خدا هست بصحت حقایقی که درمییابم میتوانم اطمینان کنم . این است که یك جا در وجود باری ببداهت عقلی استناد میکند ویکجا اطمینان ببداهت را ازوجود باری میداند واین‌استدلال بنظردوری‌میآید.

پس درمابعدالطبیعه هم نمیتوان گفت فکر دکارت بی‌پایه ومایه است مگراینکه‌در بنیاد فکراومناقشه کنیم وآن داستان دیگری است . درهرصورت مطلب قابل تأمل‌است وازمطالعه آن فکرهای نیکو برای شخص پیش میآید چنانکه برای مردمان صاحبنظر پیش‌آمده وازاین پس معلوم خواهیم کرد .

واگر کسی بگوید از دکارت چه حاصل که درطبیعیات خطاها واشتباهات دارد و الهیات‌راهم برپایه قرارنداده‌است که بی‌تزلزل باشد گوئیم توقع شما فوق طاقت بشراست ونه کسی ازگذشتگان تاامروز بآن مقام رسیده ونه ازاین پس انتظار داریم که بزودی برسد که حقیقت راتمام بیابد . هرکس فی‌الجمله دامنه جهل‌ماراکوتاه کند ازاو ممنون میشویم‌واورا مردی بزرگ‌میناميم وفلسفه‌های فیلسوفان چنانکه پیش ازاین گفته‌ایم (۲) مانند کاروانسراست که کاروان علم یك چند درآن‌رفع حوائج‌میکند سپس‌آنراترك کرده بکاروانسرای دیگرمیرود .

امیدواریم این توضیحات خوانندگان را بفهم حقیقت فلسفهٔ دکارت نزدیك کرده بالااقل متوجه ساخته باشد که سرسری بآن نباید نگریست وبیش ازاین در این موضوع سخن راندن زیاده ازگنجایش این کتاب است وهنگام آن رسیده که بسیرحکمت دراروپا پس ازدکارت بپردازیم .

---

(۱) رجوع کنید بصفحه ۱۱۳ (۲) رجوع کنید بصفحه ۳۹

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش :

محمد علی فروغی

ضمیمه جلد نخستین از کتاب سیر حکمت دراروپا

گفتار در روش درست راه بردن عقل

وجستجوی حقیقت درعلوم

اگر این گفتار پردراز نماید که خواندنش همه در یك هنگام میسر نباشد میتوان آنرا شش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چند درباب علوم‌را در بردارد، بخش دوم‌قواعد اصلی روشی که مصنف‌درپی‌آن بوده است. بخش سوم پاره‌ای‌ازقواعد اخلاق که‌ازآن روش برآورده است. بخش چهارم دلایل اثبات وجود باری وروح انسانی که بنیاد علم مابعدالطبیعهٔ (۱) اوست. بخش پنجم ترتیب مسائل‌علم طبیعی که‌آنها راجستجو کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب وپاره‌ای‌ازمشکلات دیگر که متعلق بطب‌میباشد سپس تفاوتی‌که میان‌روح انسان وروح جانوران هست. ودر بخش‌آخر گفتگو میکندازآنچه ضرور است برای اینکه درتحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود وآنچه مصنف رابنوشتن این کتاب برانگیخته است.

Mètaphysique (۱)

بخش اول

میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهرهٔ خود را از آن چنان تمام میداند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکنند و گمان نمیرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آنرا دلیل دانست براینکه قوهٔ درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً درهمه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آنستکه فکر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظورهای واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن را درست بکار برند و نفوس هرچه بزرگوار باشند همچنانکه بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میتوانند شد و کسانیکه آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی بیشتر میروند.

من دربارهٔ خود هرگز گمان نبرده‌ام از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد بلکه غالبا آرزومند بوده‌ام که کاش مانند بعضی کسان فکرم تند یا خیالم واضح و روشن یا حافظه‌ام وسیع و حاضر میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیست و تنها مایهٔ امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میپندارم و در این باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی و بیشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۲) یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باك ندارم و میگویم که بگمانم طالعم یار بوده و در روزگار جوانی براههائی افتاده‌ام که مرا بنظرهائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی برای خود درست کرده‌ام که میتوانم بآن روش اندك اندك بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا ببالاترین مرتبه که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را محتمل است برسانم چه هم اکنون بهره‌هائی از آن برده‌ام (۳) که هرچند در احکامی که درباره خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور و چون بدیدهٔ حکیم بکارهای همهٔ مردم مینگرم تقریباً

---

(۱) در بادی نظر این مدعا غریب مینماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف این کلام را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که باصطلاح حکما ممیز انسان از حیوان است و نمیخواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش هستند و از بیانات بعد مطلب روشن میشود با اینهمه عبارت دوم که هیچکس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمیکند خالی از استهزائی نیست. دیگران هم پیش از دکارت این حرف را زده‌اند.

(۲) صورت در اینجا باصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هرچیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را متحقق میسازند.

(۳) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه چهل سال بیشتر نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده و در طبیعیات والهیات تحقیقات مهم کرده بود.

هیچیك نیست که بچشم لغو وبیهوده نباید با اینهمه از پیشرفتهائیکه بگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم باور کنم که اگر درمیان مشاغل بشری شغلی درست نیکو ومهم باشد آنست که من برگزیده‌ام .

ولیکن ممکن است من باشتباه بوده وآنچه را زر والماس میپندارم مس وخزف باشد زیرا که میدانم ماچه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم وازتصدیقهائی هم که دوستان درباره مامیکنند باید بدگمان باشیم . اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که ازچه‌راهی رفته‌ام واحوال خودرا مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۱) تاازعقایدی که اظهارمیشود وآوازه‌اش بمن‌میرسد وسیله‌معرفتی بیش ازآنچه برحسب عادت بکار میبرم بدستم آید .

پس دراینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خودرا درست براه برد بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش را ازچه راه برده‌ام زیرا کسانیکه میخواهند بدیگران‌دستوردهندباید خودرا ازآنان داناتر بدانند واگر دراندك چیزی بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود اما این نوشته راتنها مانند سرگذشتی یابلکه‌افسانه‌ای‌پیشنهاد میکنم که پارهٔ‌ازنمونه های‌آن شاید سزاوار پیروی‌بوده وبسیاری ازآنها درخور متابعت نباشد پس امیدواوم ببعضی سود دهد وبهیچکس زیان نرساند و همه از صداقت من‌خشنود شوند .

من ازکودکی درفضل‌وادب‌پرورده شده‌بودم وچون اطمینان میدادند که باینوسیله ازآنچه برای زندگانی سوددارد میتوان بیقین ووضوح آگاهی یافت بفراگرفتن‌آنهاشوق تمام داشتم . اما چون دورهٔ تحصیلاتی راکه در انجام‌آن برحسب عادت شخص درصف فضلا پذیرفته میشود بپایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده‌دادم چه‌خود را باندازه‌ای‌گرفتار شبهه وخطا یافتم که دیدم ازکوششی که دردانش جوئی کرده‌ام هیچ سودی نبرده‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود برخورده‌ام درصورتیکه دریکی از نامی‌ترین مدارس اروپا (۲) بودم که اگر درجائی ازروی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین‌داشتم آنجاست وآنچه دیگران درآن دارالعلم فرا میگیرند آموخته بودم بلکه بعلومی که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث میکند وبچنگم میافتاد مطالعه میکردم ونیز میدانستم دیگران دربارهٔ من‌چه عقیده دارند ومرا ازهمقدمانم پست‌تر نمیشمارند باآنکه بعضی ازایشان بنابود جانشین استادان ماشوند

---

(۱) اشاره است بنقاشی که پشت پردهٔ نقاشی خود پنهان شد ، بگفتگوی مردمانی که نقادی میکردند گوش میداد واستفاده‌میکرد.

(۲) مدرسه معروف، بساطانی‌دربلدهٔ لافلش La Flêche ازشهر های فرانسه .

و عصر خودرا هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر ازاعصار گذشته نمیدیدم بنابر این میتوانستم دیگران را نیز بنوبهٔ خود قیاس کرده معتقدم شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند.

با اینهمه آنچه راکه در مدارس بدان اشتغال میورزند ناچیز نمیدیدم و میدانستم زبان هائی که در آنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضروراست وظرافت افسانه‌ها (۲) ذهن را بیدار وآگاهی بر وقایع مهم تاریخ طبع را بلند میسازد و چون آدمی آنها را باتمیز بخواند قوه تعقل خویش‌را پرورش میدهد. وخواندن همه کتب نیک مانند همصحبتی با مردمان بزرگوار دوره های گذشته است که نویسندهٔ آن کتابها میباشند و مصاحبه بارویه ایست که درضمن آن بهترین افکار خود را بما مینمایند. وبلاغت تأثیرات و محسنات بی‌نظیر دارد. ولطافت وحلاوت شعر بهجت انگیز است. وددریاضیات تدابیر دقیق بکار است که هم طبع کنجکاو راخرسند وهم کاپهٔ فنون را آسان میکند وبارزحمت انسان را سبك میسازد و رسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مردم را باکتساب فضائل برمیانگیزدو علم الهی راه بهشت را بمردم مینماید. وفلسفه شخص را توانا میکند که چون از هرباب سخن راند درست بنظرآید و عوام را باعجاب افکند (۳) وفقه وطب وعلوم دیگر بمشتغلین آنها عزت و نعمت میرسانند و بالجمله مطالعهٔ همه حتی که خطا و باطل میباشند رواست تاآدمی قدر وقیمت واقعی هریك دربابد وبتواند از فریب خوردن بپرهیزد.

ولیکن (٤) گمان داشتم که بقدر کفایت عمرصرف آموختن زبان و مطالعهٔ کتب قدما وتواریخ و افسانه‌های آنها کرده‌ام زیراهمصحبتی با مردمان پیشین فی‌الجمله مانند مسافرت باشد که یك اندازه آگاهی برآداب اقوام مختلف ضرور است تاشخص بتواند در عادات‌قوم خویش بدرستی حکم کند و گمان نبردآنچه با رسوم ما مخالفت داردسخیف و باطل است‌چنانکه این عقیدهٔ کسانی است که‌سیروسیاحتی نکرده‌اند اما هر کس‌مسافرت بسیار کند سر انجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد همچنین اگر آدمی بکارهائی که در قرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پرسر گرم‌شود از مسائلی که در عصرحاضر محل ابتلاست عاری میگردد. بعلاوه انس بافسانه ها بسیاری از امور راکه ممتنع است

---

(۱) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی وادبی اروپائیان بوده وهنوز تایك اندازه هست.

(۲) متعدد افسانه هائی است که درتواریخ یونان وروم باکتب ادبی منقول است.

(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکرمیکنند قابل‌توجه است.

(٤) دروسی راکه آنزمان‌تعلیم میشد بافوایدی که ازآن متصوربود مذکورداشت اینك آنها رایك بیك مورد انتقاد میسازد.

ممکن بنظر میآورد و حتی تواریخ صحیح هم مقدار قضایارا تغییر میدهندو بزرگ مینمایند تامردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگرهم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی نماید و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق میگیرند ومقاصدی را وجههٔ همت میسازد که ازقوهٔ او بیرون است (۱) .

بلاغت را گرامی داشتم و بشعر عاشق بودم امااین هردو رادر طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست چه هر کس از قوهٔ استدلال بهرمند تر است و افکار خویش را پخته‌تر میکند تا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هر چند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد وهمچنین کسانیکه ابتکار مضامین دلپسند کرده و آنها را لطف وآرایش بیشتر میدهند درشعر مقامی عالی‌تر دارند اگرچه از علم صنعت شعر بی‌بهره باشند .

از ریاضیات لذت مخصوص میبردم ازآنرو که براهینش را یقین و واضح می‌یافتم اما سود درستی ازآن درنیافته بودم و چون نفع آنرا تنها درصناعات میدیدم شگفت داشتم از اینکه برآن بنیاد سخت واستوار بنائی والاتر نساخته‌اند (۲) و بر عکس این قضیه نوشته‌های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده‌اند بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتم که بنیادش برآب باشد چه فضایل را بسیار بالا میبرند و برهر چیز در عالم مزیت می نهند اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جزسنگدلی یا نخوت یا نومیدی یا پدر کشی چیزی نیست (۳)

---

(۱) این سرزنش بیجا نبوده است زیرا که آنزمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده است، راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع بسلاطین وجنگهای آنها وچندان باقصه وافسانه تفاوتی نداشته است لیکن امروز تاریخ گذشته از اینکه درصحت وسقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات واعمال ملوك نکرده کلیه احوال اقوام وملل وترقی وتنزل آنهارا ازجهت علم و ادب وصنعت وتجارت وسیاست ودیانت و افکار و عادات ورسوم ظاهر میسازد وعلل واسباب وفلسفه آنها راجستجو میکند و میتوان گفت مجموعه و خلاصه کلیه معلومات انسان ومخصوصا اساس سیاست مدن است.

(۲) در احوال دکارت بیان کردیم که پیش از او ریاضیات درواقع تفنن بودو این دانشمند آنرا اساس علم قرار داد .

(۳) نظر مصنف در اینجا بحکمای رواقی است سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و عواطف را ترك کنند چنانکه یکی از آنها پسران خودرا که بعقیدهٔ او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود وشاهد اعدام آنها گردید و نخوت اشاره بآنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم معصوم وآزادو مستقل و بی نیاز است واعتنا بهیچکس نمیکردند و نومیدی اشاره است باینکه حکمای رواقی ازدنیا نا امید میشدند وحتی خودکشی را روا میداشتند و پدرکشی اشاره بآنست که بعضی ازرواقیان ازکشتن دوستان و خویشان ومنسوبان بجهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه بروتوس رومی درکشتن قیصر که میخواست جمهوریت روم را مبدل بسلطنت کند شرکت نمود باآنکه قیصر براوحق پدری داشت.

علم الهی خودمان را بسی ارجمند میشمردم ومانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم امابمن بیقین آموخته بودند که راه آن برای نادان ودانا یکسان بازاست ورهبرش حقایق منزله میباشد که برتر از عقلهای ماست پس جسارت نداشتم که آنرا تابع قوه استدلال ضعیف خودسازم ومعتقد بودم که اقدام او نیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق العاده ازعالم بالا واحرازمقامی فوق بشراست (۱).

ازفلسفه(۲) چیزی نمیگویم جزاینکه میدیدم باآنکه ازچندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیهٔ از آن نیست که موضوع مباحثه ومجادله و بنابراین مشکوك نباشد وبخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم دراین باب برخوردارتر از دیگران شوم وچون ملاحظه کردم که درهر مبحث چندین رأی مختلف میتوان یافت که هریك ازآنهارا جمعی ازفضلا طرفدارند درصورتیکه البته رأی صواب وحقیقت یکی بیش نیست پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم.

اما دانشهای دیگر چون اصول آنها ازفلسفه گرفته شده است قیاس میکردم که بربنیادی باین سستی ممکن نیست بنائی استوار گذاشته شده باشد وعزت ونعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفراگرفتن آنها نمیساخت چه بفضل الهی خود را نیازمند نمیدیدم که علم را برای مال پیشه کنم واگرچه مانند پیروان روش کلبیان(۳) مجد وشرف را خوار نمیشمردم برآنچه امیدوار نبودم ازروی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمیگذاشتم وبرقدر وقیمت تعلیمات خبیثه (٤) هم آن اندازه خودرا آگاه میدانستم که ازوعده‌های کیمیاگران واخبار اهل تنجیم ودروغهای ساحران ونیرنگها یا گزافه گوئی‌-های کسانی که بیش ازمعلومات خود داعیه دارند فریب نخورم.

بنابراین همینکه سنم بجائی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم رایکسره رها کرده برآن شدم که دیگرطلب نکنم مگردانشی را که در نفس خود یادر کتاب بزرگ جهان بیابم وبقیه جوانی را بجهانگردی وسیاحت دربارها ولشگرها وآمیزش بامردمی که احوال واخلاق مختلف دارند وجمع آوری تجارب گوناگون

---

(۱) درمذهب کاتولیك نجات اخروی بایمان است وایمان مبنی وموکول بر تعقل نیست ودرك اصول دین وایمان بتفضل الهی است.

(۲) فلسفه‌ای که دکارت مورد تحقیق قرارداده همان اسکولاستیك است وازخصایص واعتبارات اهل مدرسه این بود که در مسائل حکمت مباحثه و مجادله کنند ودر هر حال بالزام خصم نایل شوند.

(۳) کلبیان طائفه‌ای ازحکمای یونان بودند که حیثیات واعتبارات دنیوی راخوارمیشمردند.

(٤) ازتعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری وتنجیم و ساحری است چنانکه بعد توضیح میکند؛ تعلیمات مزبور در آن زمان هنوز دراروپا شیوع داشت وخبیث ازآنجهت میگفتند که درنزد اهل دیانت حرام بود.

گذرانیدم و نفس خود را درقضایائی که زمانه بامن مصادف میساخت بآزمایش درمیآوردم ودر کارهائی که پیش میآمد اندیشه میکردم تاسودی ببرم چه گمان داشتم ازتحقیقاتی که مردم دربارهٔ اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر بغلط روند درنتیجهٔ آن زیان میبینند بیشتردرك حقایق خواهم نمود تاازبیانات علمائیکه درحجره آرمیده ودرنظریاتی اظهار رأی‌میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجه‌ای‌عاید ایشان نمیکند جز اینکه شاید بسبب دوربودن آن‌آرا از فهم عامه میتوانند برخود ببالند که هوش وصنعت بسیار بکاربرده‌اند تاآنها راصحیح جلوه دهند . ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط راازصحیح بیاموزم تاکارهای خود رابدرستی تمیزدهم ودرزندگانی باطمینان راه بپیمایم .

هرچند تازمانیکه آداب وعادات مردم دیگررا فقط مینگریستم(۱) موجباتی برای یقین نمییافتم وتقریباً همان اندازه اختلاف که درآراء فلاسفه دیده بودم دراحوال مردم مشاهده میکردم وبنابراین بزرگترسودی که ازاین سیردرانفس میبردم این بود که بسیار چیزها میدیدم که پیش ماسخیف و رکیك است ولی اقوام بزرگ دیگرآنها را میپذیرند ومعمول میدارند وازاینروعبرت میگرفتم که عقاید وملکاتی‌راکه فقط ازراه انس وعادت پیدا کرده‌ام چندان مسلم نپندارم واز این راه کم کم بسیاری ازاشتباهات را ازخود دور میکردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه تیرگی است ومانع ازآنست که شخص بدرستی تعقل نماید . اماچون چند سال ازعمر خود رابمطالعه کتاب جهان بسر بردم ودر تحصیل تجربه کوشش نمودم یکروز برآن شدم که در خود نیزبنای مطالعه گذارم وتمام قوای ذهن خویش رابرای اختیارراههائی که باید بپیمایم بکاربرم وگمان دارم که فواید مهاجرت ازوطن ودوری از کتب سبب شدکه ازآن مطالعه بسی بیشترسود بردم .

بخش دوم

آن زمان درآلمان بودم وبمناسبت جنگی که هنوزهم بپایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته وچون‌ازتماشای تاجگذاری امپراطور(۳) بسپاه برمیگشتم آغاز زمستان درلشگرگاهی درنگ کردم وآنجا همصحبتی نبودکه مرا مشغول کند وازحسن اتفاق اندیشه‌ای‌دردل وهوائی‌درسر نداشتم که حواسم راپریشان سازد . پس همواره تنهادرحجره کنار آتش بسر میبردم وفرصت تفکر داشتم ویکی ازنخستین فکرها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعاتی که دارای اجزاء بسیار و دست استادان چند در آنکار بوده است بکمال چیزهائی نیست که یکنفر آنرا ساخته و پرداخته باشد (٤) چنانکه عمارتی که یك معمار برعهده گرفته وانجام داده و غالباً زیباتر

---

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار نمیدادم وفقط نظاره میکردم .

(۲) جنگ سی‌ساله که یازده سال پس ازنگارش این رساله بپایان رسید .

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم ومجارستان

(٤) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چراعلوم سابقین رایکسره کنار گذاشته وخود درصدد تحصیل معرفت برآمده است .

ومناسب تراز ساختمانهائی است که چندین کس خواسته‌اند اصلاح کنند ودیوار های کهنه را که برای منظور های دیگر ساخته شده بکار برده‌اند وهمچنین شهر های کهن که نخست دهکده بوده وبمرور زمان شهرهای بزرگ‌شده غالباً نسبت به‌آبادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه‌خود دربیابان طرح ریخته زشت وبدترکیب است هرچند عمارت آنها را چون یکان‌یکان درنظر گیری بهمان آراستگی ساختمانهای دیگر بلکه‌آراسته‌تر است ولیکن چون تنظیم وجمع آنهارا بایکدیگر بنگری که یکی بزرگ‌ودیگری کوچك وکوچه ها کج‌وناهموار است گوئی تصادف واتفاق آنها را باین‌صورت درآورده واراده مردم عاقل درآن دخیل نبوده است باآنکه درشهرها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند نادر ساختمانهائی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایهٔ زیبائی شهر وتفریح ناظرین باشد پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل میشود که ساخته های دیگران را پرداختن وازآنها ابنیهٔ کامل ساختن آسان نیست همچنین بخاطرم‌رسیداقوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده وتدریجاً متمدن شده وقوانین خود را بمرور زمان برحسب ضروریات وبواسطهٔ زحمات حاصله ازمنازعات وجنایات وضع کرده‌اند مانند مللی که‌از آغاز اجتماع پیروی‌ازقوانین یکنفر مقنن‌عاقل نموده‌اند دارای انتظام نیستند (۱) چنانکه آراستگی دستگاه دیانت حقه (۲) که نظاماتآن تنها بامر الهی داده شده نباید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد وچون مابایدسخن ازامور بشری برانیم بازبیاد میآوریم که ترقیات اسپارت (۳) درقدیم ازجهت خوبی ودرستی یکان‌یکان قوانین‌آن نبود چه بسیاری ازآنها عجیب وحتی مخالف‌آداب نیکوست بلکه بسبب‌آن بود که‌آن قوانین را یکنفر وضع کرده وهمه متوجه یك منظور بود وهمچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه‌آنها که اصولشان فقط احتمالی است وبرهانی نیست چون اندك اندك ازعقاید اشخاص بسیار فراهم‌آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که درباره پیشرفت امور استدلال سادهٔ طبیعی کند بحقیقت نزدیك باشد ونیز یادکردم که همه از

---

(۱) عقیدهٔ عقلای‌امروز بکلی مخالف این نظراست ومعتقدند که بهترین قوانین‌آنست که از روی تجربه وبرحسب ضرورت پیش‌آمد امور وضع شود وناشی ازخیال بافی نباشد .

(۲) مراد دین مسیح وبالخصوص دستگاه مذهب کاتولیك است .

(۳) اسپارت Sparte شهر معتبری ازیونان‌که مانندآتن بود وقومی جنگجودر آن سکنی داشتند وباقوانین سخت‌زندگی میکردند ووضع‌آن قوانین منسوب بیکی ازقدمای ایشان‌بود معروف به‌لیکورك Lycurque ازجمله‌آن قوانین این‌بود که هرطفل ناقص‌الخلقه‌ای رابالای کوه برده تلف مینمودند وکودکان خود را تعلیم میدادند که مال دیگری رابربایند ونگذارند دیگری مال‌آنها رابرباید وخدعه وجاسوسی رامستحسن میدانستند وهمهٔ این قوانین ورسوم برای این منظور بودکه هرفردی ازمردم اسپارت جنگی‌کامل باشدوحیات اوتماما مصروف خدمت دولت شود .

کودکی بمردی رسیده‌ایم ومدت زمانی محکوم نفسانیات خود ومربیان خویش بوده‌ایم وبسا که آنها بایکدیگر ضدیت داشته وشاید همیشه بهترین راه راپیش‌پای مانمیگذاشتند پس البته افکار ماآنسان پاك واستوار نتواند بود که ممکن میشداگر میتوانستیم ازآغاز ولادت قوهٔ تعقل خویش راتمام داشته باشیم وجزآن چیزیرا برهبری اختیار ننمائیم .

راست است که هیچگاه نمی‌بینیم همه خانه های یك شهر را ویران کنند تاآنها را بشکل دیگر بناکرده و کوچه هارا زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم‌خانه‌های خود را میکوبند واز نومیسازند وحتی بعضی اوقات که‌پای بست‌آنها استوار نیست وخودآمادهٔ ویرانیست اینکاررا ازناچاری میکنند . برهمین قیاس تعیین داشتم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی ازافراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باینکه همه چیز را ازبنیاد تغییردهد ودولت را واژگون نماید که از نوبسازد ویاآنکه همهٔ علوم راتجدید یاترتیب تعلیم‌آنرا درمدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن نسبت بعقایدی که من تا آنزمان درخاطر پذیرفته بودم هیچ به‌ازآن ندیدم که یکمرتبه عزم کنم براینکه همه‌آنها را ازذهن بیرون سازم تاازآن پس عقاید درست تر بجای‌آنها بگذارم یا همان عقاید پیشین را پس ازآنکه بمیزان عقل سنجیدم ومطابق نمودم دوباره اختیار کنم وجزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگانی خود را بهتر پیش خواهم برد تااینکه برپای بست کهنه عمارت بسازم وبر اصولی که درجوانی بذهن گرفته وصحت‌آنها راتحقیق ننموده‌ام اعتماد کنم زیرا باآنکه دراینکار مشکلات چند میدیدم‌آنها را بیچاره نمیدانستم وطرف نسبت بادشواری‌بهبودی کمترین امری ازامور عامه نمی‌یافتم چه‌آن‌بناهای بزرگ را (۱) پس ازخرابی دوباره ساختن یاباوجود تزلزل نگاهداشتن بغایت دشوار وسقوط‌آنهانیز البته عنیف است واگرهم عیبها ونقصهائی دارند چنانکه ازتنوع‌آنها باید یقین کرد که بعضی ازآنها بی‌عیب ونقص نیستند انس وعادت‌آنرا ملایم وگوارا ساخته وبسیاری ازآنها رامحویا اصلاح کرده که تنها بقوهٔ عقل یاحزم ممکن نمیشد ودرهرحال تحمل آن عیبها آسان تراست تاتبدیل آنها چنانکه راههای برپیچ وخم که میان کوهها گردش میکند کم کم ازرفت وآمد چنان هموار وآسان میشود که پیروی آنها بسی بهتر ازآنست که خودرا بدره وماهور بزنند وازکمره‌وپرتگاهها زیر وبالا روند برای اینکه راست رفته باشند (۲)

---

(۱) یعنی اساس دول وملل وتشکیلات‌آنها

(۲) همه‌این مقدمات برای‌آنستکه برساند که نمیخواهد دراساس سیاست یاروحانیت انقلاب بیندازد زیراهرچند دکارت یکی از بزرگترین منقلب‌کنندگان افکاراست ازمتهم شدن بانقلاب‌سخت پرهیز داشته است مخصوصا درعقایددینی وچون تعلیمات علمی‌آن زمان در دست اولیاء دین بود منقلب‌کردن آنهاهم تزلزل اساس دین محسوب میشد .

از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام را نمی‌پسندم که اصل ونسب و استطاعت آنها در خور اشتغال بامور عامه نیست ولیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور دارند و اگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاهتی دربارهٔ من بگمان میآورد از اجازهٔ نشر آن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آنرا پی افکنده باشم پس اگر کار خویش را پسندیده و نمونه آنرا برای شما باز مینمایم از آن نیست که مردمان را به پیروی آن میخوانم کسانیکه فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه‌های عالی‌تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری از مردم از آن میترسم که پیروی همین نقشه برتر از توانائی ایشان باشد و همه کس را نمیرسد که بخواهد همهٔ عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاك کند چه بیشتر مردم ازدو گروه‌اند که برای هیچیك از ایشان اینکار شایسته نیست یکی آنانکه خود را داناتر از آنکه هستند میدانند و ازشتاب در اتخاذ رأی خودداری نمیتوانند و این اندازه صبروحوصله ندارند که افکار خویش را بترتیب جریان دهند و بنابراین اگر اصولی که دردست دارند محل شك وریب قرار داده ازراه عمومی کج شوند هرگز سررشته کار را بدست نمیآورند وهمهٔ عمر گمراه میمانند . گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگررا در تمیز درست از نادرست تواناتر از خویش شناخته واز ایشان تعلیم میتوانند کرد و بنابراین باید به پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و ازاینکه بقوهٔ شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند.

اما من اگر همواره تنها یك استاد داشته یا اختلاف عقایدی را که همه وقت میان فضلا بوده درنیافته بودم همانا ازگروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه ورای سخیفی نیست که یکی از فیلسوفان آنرا اظهار نکرده باشد . سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانیکه افکارشان ازما بسی دوراست همه بی‌تربیت یا وحشی نیستند بلکه بسیاری از آنها باندازهٔ ما و بیش از مافوق تعقل بکار میبرند و نیز برخوردم باینکه یك تن جوان از کودکی میان فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود بکلی فرق دارد با آنکه باهمان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند تاآنجا که در شیوهٔ جامه ورندگانی مردم آنچه ده سال پیش پسندیده بودو شاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود اکنون غریب و رکیك مینماید پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت وتقلید است نه بریقین و تحقیق و نسبت بحقایقی که کشف آنها دشوار است کثرت آرامناط اعتبار نتواند بود چه احتمال در یافت حقیقت برای یك تن بیش از یك گروه است پس باین دلایل درنظر من هیچکس نبود که عقاید او را بر دیگران ترجیح دهم و ناچار شدم خودم درصدد کشف طریق برآیم .

اما مانند کسیکه تنها در تاریکی راه میپیماید بر آن شدم که بسیار آرام گام بردارم

و درهرباب احتیاط تمام بکار برم تا اگرآهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیك از عقایدی راکه‌سابقاً بی‌تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی و طول مدت‌لازم طرح کاری راکه در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت‌آنچه ذهنم برآن قادراست‌یافته‌باشم .

هنگامیکه جوان‌تر بودم از ابواب‌فلسفه بمنطق وازریاضیات بجبرو مقابله وتحلیل هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم و این سه‌فن یاعلم را چنان می‌پنداشتم که بمقصود من باری خواهند کرد اما چـون درست تأمل نمودم درباره منطق بـرخوردم باینکه نایدهٔ عمدهٔ قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی راکه نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند فن ریمون لول (۲) از آنچه نمیداند بی‌تصور و تصدیق گفتگو کندوهرچند درواقع‌دستورهای صحیح نیکوبسیار دارد اما چنان بامطالب پرضرر یا حشوزاید آمیخته است که جـدا کردن مفید آنها از مضربهمان دشواری است که کسی بخواهد از یك‌پارچه سنگ‌مرمر نـاهموار پیکردیان ومنرو (۱) بسازد . اما درباره تحلیل‌هندسی قدما و جبرومقابله متأخرین گذشته‌از این که برمواد ذهنی مجرد تعلق میگیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای‌بندشکل است که ورزش قوه‌فهم بدون فرسودن قوهٔ وهم ازآن‌میسر نمیشود وجبرو مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریك و مشوش گردیده وبجای اینکه ذهن‌راپرورش‌دهد بیشترآنراگرفتار عوائق و تعقیدات میسازد (٤) بنابرین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای‌این سه‌فن بوده واز معایب‌آنها عاری باشد وهمچنانکه‌درممالك کثرت قوانین غالباً بهانه برای فسادمیشود واگر معدود ولی‌کاملا مجری و مرعی باشند انتظام دولت نسبی بیشتر است برهمین‌قیاس برآن شدم که بجای قواعد فراوان که منطق از آن ترکیب یافته چهاردستور آینده مرابس است بشرط اینکه عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هرگز ازرعایت آنها تخلف نورزم (٥)

نخست اینکه هیچگاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جزآنچه درستی‌آن برمن بدیهی شود یعنی از شتاب زدگی‌و سبق‌ذهن‌سخت بپرهیزم وچیزی را بتصدیق نپذیرم‌مگرآنکه

---

(۱) بصفحه ۱۰۱ رجوع کنید (۲) بصفحه ۷۳ رجوع کنید .

(۳) Diane، Minervè دوالهه یونانی که مجسمه‌های زیبا از آنهاساخته‌شده است .

(٤) باید بخاطر داشت‌که آنزمان تسهیلاتی‌که امروز در هندسه و جبرو مقابله بعمل‌آمده‌هنوز واقع نشده بود ودکارت خود یکی ازاشخاصی است‌که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مدخلیت تام داشته وهندسه را از مراجعه باشکال وجبرومقابله‌را ازقید ارقام بی‌نیاز ساخته‌است (بصفحه ۱۰۵ رجوع کنید)

(٥) سطور آینده یـکی از مهمتریـن مـواضع ایـن‌کتاب است‌کـه سر رشته روش دکارت را بدست میدهد وباید درست درآن تأمل کردبرای مزید توضیح رجوع‌کنید بصفحه ۱۰۰ومابعد.

درذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند.

دوم آنکه هریك از مشکلاتی راکه بمطالعه در میآورم تا میتوانم وباندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء نمایم.

سوم آنکه افکار خویش ترتیب جاری سازم و ازساده‌ترین چیزها که علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.

چهارم آنکه درهر مقام (۱) شمارهٔ امور و استقصار را چنان کامل نمایم وبازدید مسائل را باندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده‌است.

تسلسل درازدلایل‌ساده وآسان که علمای‌هندسه آنها را برحسب عادت برای‌رسیدن بدشوارترین براهین خودبکار میبرند مرابخیال انداخته بود که جمیع چیزهائیکه معرفت انسان برآن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت بیکدیگرمترتب میباشندواگرشخص‌ازپذیرفتن آنچه حقیقت‌نیست بپرهیز دوترتیبی راکه‌برای قیاس و استنتاج آنهاازیکدیگر بایدرعایت کرد بنمایدهیچ‌امردوری‌نیست که سرانجام‌بآن نرسدوپنهانی که‌آشکارنسازدومن‌بآسانی‌در یافتم‌که ازچه چیزها بایدآغاز کنم یعنی ازآنچه‌آسان وساده‌تر وبفهم‌نزدیك تراست(۲) و چون ملاحظه کردم که ازمیان همه کسانیکه تاکنون درعلوم طلب حقیقت کرده‌اند تنها ریاضیان ببراهین پی‌برده یعنی دلایل محقق وبدیهی‌بدست‌آورده‌اند شك نمیکردم که از همان امورکه آنان‌در نظرگرفته‌اند باید آغاز کنم‌هرچند امید سودی ازآنها‌نداشتم جز اینکه ذهنم راعادت دهند که از حقایق تغذیه کندوبدلایل غلط‌قانع نشود(۳)امابرای‌این مقصود بنا نگذاشتم‌که جمیع فنون خاصی را که عموماً ریاضیات میخوانند (٤) فراگیرم و نظربا‌ینکه باوجود اختلاف موضوعات(٥) همه با هم موافقت دارند ازآنجهت که تنها منظور علوم مزبورنسبت‌و تناسبات(٦) موجود درآن موضوعات است دیدم بهتر آنست آن تناسبات را بطورکلی درنظرگیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آنها را برای من سهلتر نماید (۷) اما آن‌تناسبات را محصور و محدود بآن موضوعات ندانم تا

(۱) یعنی خواه درمقام تقسیم‌مشکلات باجزاء نظر بقاعده دوم‌وخواه درجای‌ساختن افکار بترتیب و تدریج نظربقاعدهٔ سوم.

(۲) بمقتضای قاعدهٔ سوم.

(۳) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۰۵

(٤) ریاضیات منقسم بود بحساب (یاجبرومقابله)وهندسه و نجوم وموسیقی‌ومناظرومرایا

(٥) موضوع هندسه اشکال است موضوع نجوم ستارگان موضوع موسیقی اصوات‌ـموضوع مناظر ومرایا احوال نور.

(٦) یعنی نسبتهای بین مقادیر از حیث مساوات یااضافه

(۷) یعنی خطوط‌که ساده ترین کمیات‌میباشد

بتوانیم بعدها بهرچیز دیگری که درخور باشدشامل نمائیم (۱) پس‌از آن‌چون برخوردم باینکه برای معرفت آن نسبت‌گاهی محتاجم که هر یك راجداگانه ملاحظه کنم و بعضی اوقات فقط باید آنها را درذهن نگاه‌دارم یا چند فقره را جمعاً در نظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم‌آنهارا جداگانه بیادآورم بایددرخطوط مستقیم فرض کنم‌زیرا که‌چیزی از آن ساده‌تر نمی یافتم یا چیزی که بتوانم در فهم یا حس خود ازآن روشن ترتصور نمایم اما چون بخواهم‌آنها را درذهن نگاهدارم‌یا چندفقره‌را جمعاًدرنظر گیرم‌باید بارقام و علامات معدودی هرچه کوتاهتردر آورم (۲)وباین وسیله ازتحلیل هندسی‌وجبرومقابله آنچه نیکوست اختیارکرده ونقص‌های یکی را بواسطه دیگر رفع خواهم نمود (۳) .

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور سه اختیار کرده بودم چنان در حل مسائلی که آن‌دو علم شامل آنهاست‌کاررا برمن آسان‌کرد که درظرف‌دوسه‌ماه که مشغول‌مطالعهٔ‌آنها بودم‌درحالی که از ساده‌ترین وکلی ترین امور آغاز کرده و هر حقیقتی که‌در می‌یافتم قاعده تازه برای کشف حقایق دیگر میشد نه تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می‌پنداشتم حل نمودم‌بلکه‌عاقبت چنین یافتم که درمسائلی‌هم که‌بکلی برمن مجهول است اکنون میتوانم در یابم که بچه وسیله وتا چه اندازه حل‌آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مراگزاف نپندارید هرگاه بیاد آورید که چون درهر باب حقیقت یکی بیش‌نیست پس‌هرکس آنرا بیابد درآنخصوص آنچه‌راکه دانستن‌آن‌ممکن است میداند چنانکه فی‌المثل کودکی که علم‌حساب آموخته هرگاه چند عددرا موافق قواعد مقرره باهم جمع کند میتواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن‌آدمی قادر برکشف آن هست‌دریافته است و سرانجام روشی که‌رعایت‌ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال‌امر مجهول مطلوب را بدست میدهد کل‌آنچه‌راکه موجب قطع ویقین بقواعد علم‌حساب میباشد شامل است .

اما در پیروی این روش چیزی که بیشترمایه خرسندی من‌میشد این بود که‌اطمینان داشتم در همه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد باری ببهترین راهی که برای‌من

(۱) باین‌ملاحظه است که‌دکارت‌در بعضی از تحریرات خود گفتگوازریاضیات‌عمومیه‌میکند.

(۲) درادراك موضوعات‌ریاضی فهم یاعقل‌ووهم یاخیال بهم‌مدد میرسانندمقادیرچون بطور کلی و مطلق درنظر گرفته شوند معقول‌صرف میباشندو بمدد باید نموده‌شوند همینکه خواستم‌آنها را بوهم درآوریم جزئی‌میشوند و بصورت خط و شکل درمیایند اینست که مصنف میگوید چون بخواهم‌آنها را جداگانه یعنی بطور جزئی‌در نظر بگیرم بخطوط درمیاورم‌وهرگاه بخواهم جمعاً یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بمددمینمایم .

(۳) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که‌مصنف درریاضیات‌نموده‌وهندسه‌تحلیلی را اختراع وجبرومقابله را تجدیدکرده است.

مقدوراست بکارمیبرم ازایـن گذشته درضمن علل میدیدم ذهنم اندك اندك خومیکند که منظورهـای خود را روشنترو متمایزتر ادراك نماید وچون آن روش رابمادهٔ مخصوصی منحصر نساخته بودم امیدواری داشتم که درحل معضلات علوم دیگر نیز مـانند غوامض علم جبرو مقابله ازآن برخوردارشوم ولیکن دلیری نمیکردم که ازآغاز بمطالعهٔ همهٔ مشکلاتی که بذهن میرسد بپردازم چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیادآوردم که اصول آنهاهمه ازفلسفه بایداخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم پس اندیشیدم که مقدم برهر چیزآنست که آن اصول رابدستآورم و چون اینکار مهمترین امورعالم وبیم شنابزدگی وخطرسبق ذهن درآن ازهمه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که ازجهت سن کامل‌تر باشم چه درآن هنگام بیش ازبیست وسه‌سال نداشتم وشایسته بود که ازدیرگاهی پیش خـود راآماده کرده همه عقاید غلط راکه تا آنزمان درذهنم نشسته بود ریشه کن سازم وتجارب بسیار نیزبدست آورم که بـرای استدلالات خویش مـوادی داشته بـاشم وضمناً در روشی کـه پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوارتر وزبردست‌تر شده باشم .

بخش سوم

باری همچنانـکه هرگاه کسی خانهٔ دارد ومیخواهدآنرانو کند پیش ازدست بردن بـاینکار هرآینه آنرا میکـوبد ومصالح فراهم میسازد ومعمار میبابد یاخود فن معماری میآموزد وبادقت تمام طـرح میریزد اما بااینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار ازپیش خـانه دیگری آمـاده میکند که هنگام ساختمـان بتواند درآن بآسایش زیست نماید بر همین سان چون مرا عقل برآن داشت که در عقاید خود مردد باشم برای اینکه در اعمالم باری بحال تردید نمانم وبتوانم تاممکن است بخوشی زندگانی کنم یك دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم وآن مبنی برسه چهاراصل بود که اینك برای شمااز بیان آن تن نمیزنم .

اصل اول اینکه پیرو قوانین وآداب کشورخود باشم ودیانتی راکه خداوند درباره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه ندارم و در امـور دیگر پیروی کنم وچون ممکن است میان ایرانیها وچینی‌ها هم کسانی بدانشمندی خود ما باشند (۱) سودمندتر آن دانستم که دانشمندانی راکه باآنها بایدآمیزش داشته باشم مقتدای

(۱) جواب ازسؤال مقدرمیدهد ومیخواهد برساندکه جزپیروی ازدانشمندان کشورخود نیست‌زیراکه بدانشمندان ممالك دیگردسترسی ندارد وازمیان اقوامیکه آنزمان بتمدن ودانشمندی معروف بودند ایرانیها وچینیها رابمناسبت دوری ودسترس نبودن مثال میآورد .

خود قراردهم و برای اینکه بدانم براستی عقاید آنها چیست آنچه را بآن عمل میکنند مناط بدانم نه آنچه میگویند زیرا بافساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از اینکه بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند چه عملی از ذهن که مایهٔ اعتقاد بامری میشود غیر از آنست که علم باعتقاد را حاصل میکند (۱) وغالباً این دوعمل بـا هم جمع نمیشود . وهر گاه میدیدم دریك امر چندین عقیده یکسان پذیرفته است آنرا که معتدل تر بود برمیگزیدم چه عقاید معتدل همواره درعمل آسانتر و برحسب ظاهر بهتر است از آنرو که آنچه زیاده روی واز حد اعتدال بیرون باشد برحسب عـادت بداست ومیانه روی باین ملاحظه عمل پسندیده تر است که اگر کج روم از راه راست کمتر دورشوم چه هر گاه از کناری روم ممکن است راه راست بر کنار دیگر باشد وناچارشوم بآنجـا برگردم و بویژه از جمله زیادرویها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی از آزادی خـود میکاهد هرچند این قاعده را ناپسند نمیدانم که نظر بتلون نفوس ضعیف بـرای اینکه اگر کسی نیت خیری دارد آنرا برنگرداند عهد و پیمـانی کند که پای بند آن گردد ویا اگرهم نیت اوخیر وشری ندارد درمعامله برای اطمینان ازوقـوع آن عقدی ببندد که لازم شود (۲) اما چون من هیچ چیز درجهان نمیدیدم که پیوسته بیك حالت بماند ودرباره خویش مخصوصاً امیدوار بـودم باینکه همواره آراء خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرگ و خلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بپسندم مقید شوم که بعدها نیز آنرا درست بدانم در حالیکه ممکن است درستی او زایل شود یا عقیدهٔ من بر گردد .

اصل دوم این بود که هرقدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم وهر گاه بررأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آنرا بگیرم که گوئی بهیچوجه جای تشکیك نبوده است و در این باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون در بیشه راه گم کنند نباید بسر گردانی گاه از یکسو وزمانی سوئی دیگر روند یا یکجا درنگ کنند بلکه بـاید همواره تامیتوانند بیك جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلایل ضعیف تغییرخط سیر ندهند هرچند درآغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند چه باین شیوه اگر بنقطهٔ مقصود نروند لامحاله بجائی میرسند که درهرحال بهتر ازمیان بیشه است همچنین چون غالباً در اعمـال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم که هر گاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند واگرهم میان چندین رأی رأیی ترجیح نتواند باید بریکی جازم شود وازآن پس درعمل

---

(۱) مصنف اعتقـاد راناشی از اراده میداند که قوهٔ فعالهٔ نفس است وعلم قوهٔ منفعلهٔ اوست

(۲) میخواهد بگوید نذرها وعقود شرعی رامنع نمیکنم .

آنرا درمورد تردید نداندبلکه چون موجبات جزم اوصحیح بوده وآنرا درست ومسلم انگارد واین‌شیوه ازآن زمان‌مرا رهائی داد ازپشیمانی وافسوسی که نصیب نفوس‌ضعیف ومتردد است وآنان ازسستی رأی اموری را نیکودانسته عمل میکنند و بعد حکم ببدی آن مینمایند .

اصل سوم اینکه همواره بغلبه برنفس خویش بیشتر بکوشم تا بروزگار و بتبدیل‌آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امورگیتی وکلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جزاندیشه وضمیر ماهیچ امری‌کاملا در اختیار ما نیست و بنابراین اموری‌که سوای خود ماست پس ازآنکه بقدر قوه‌کوشیدیم اگر چیزی بروفق رضا نشودآنرا نسبت بخود یکسره غیر ممکن بشماریم وهمین اعتقاد بس بودتا مرا مانع شود ازاینکه آرزوئی‌کنم‌که بآن نرسم وبنابراین خرسند باشم زیرا اراده ماطبعاً نمیگراید مگر بآنچه‌فهم ماحصولش را بوجهی ممکن‌جلوه می‌دهد پس اگرجمیع آنچه سوای خود ماست یکسان ازتوانائی خویش بیرون بدانیم البته فقدان چیزهائی که‌بطبع ازآن محرومیم وتقصیری ازآن‌جهت نکرده‌ایم مایه حسرت نمیشود چنانکه ازدارا نبودن ممالك چین ومکزیك دلتنگ‌نیستیم وبقول معروف چون ضرورت رافضیلت خود قراردهیم هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم‌خورد ودر زندان برآزادی تأسف نخواهیم داشت چنانکه اکنون حسرت نمیبریم‌که تن‌ماما نند الماس فساد ناپذیر نیست یامانند مرغان برای پرواز بال وپر نداریم ولیکن اذعان میکنیم‌که ورزش طولانی وتکرار بسیار باید تاشخص خوکند باینکه امور را باین وجه ببیند وگمان دارم‌آن فیلسوفان ببشین (۱) که توانسته‌اند ازسرپنجه روزگار رهائی یابند وبادردمندی وبیچارگی درخرسندی وخوشی باخداوندان خود همچشمی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی راکه طبیعت برای ایشان مقرر نموده درنظر داشتند وچنان مسلم میگرفتند و قطع میکردندکه جزاندیشه خود هیچ‌چیز رادر اختیار ندارندکه‌همین کیفیت مانع‌میشد ازاینکه دردل هوای دیگری داشته باشندولی درعوض توانائی خویش را برنفس واندیشه چنان‌کامل میساختندکه ازاینروحق داشتند خودرا غنی‌تر وتواناترو آزاد تر وسعادتمندتر بدانند ازهمه مردم‌که دیگر این فلسفه را اختیار ننموده و هرچند بخت وروزگار باآنها مساعد باشد البته‌آنچه را میخواهند ندارند .

باری درتتمیم این دستور اخلاقی بناگذاشتم براینکه‌کارهای مختلف راکه‌مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال میجویند ازنظر بگذرانم تا بهترین‌آنها را برای خویش برگزینم ونمیخواهم ازکار های دیگران سخن‌گویم ولیکن چنین یافتم‌که‌برای

---

(۱) حکمای رواقی رادر نظر دارد وکلام یکی ازآن طایفه است‌که حکیم مانند خداوند خرسند است. کلیه ازاین دستور سوم اخلاقی استفاده میشودکه دکارت دراخلاق متمایل بشیوهٔ رواقیان بوده وپوشیده نیست‌که آنجماعت ازاینرو طریقهٔ عرفا ومرتاضین داشتند .

من نیکوتر کار آنست که درهمان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازه‌ای که میتوانم درشناخت حقیقت بروشی که برای خود اختیار کرده‌ام پیش روم چه اززمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادیهای تمام درمییافتم که گمان نمیکردم دراین زندگانی ازآن بهتر و بی آزارتر کامرانی میسر شود وچون هرروز بآن وسیله حقایقی کشف میکردم که بنظر من درکمال اهمیت وبرای مردم دیگر عموماً مجهول بود خاطرم چنان خرسند میشد که بهیچ چیز دیگر دل نمیدادم . ازاین گذشته اختیار اصول سه گانهٔ سابق الذکر مبنی برعزم من بود براینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیراچون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را ازباطل تمیزدهد هرگز ممکن نبود به پیروی عقاید دیگران راضی شوم مگر باین نیت که درزمان مقتضی آنها را با قوه عقل خویش بیازمایم واینکه به پیروی آن عقاید راضی شده وتردید را ازخود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکوتری وجود داردموقع دریافت آنها را ازدست نخواهم داد . بالاخره آرزوی خود را محدود نساخته وقانع وخرسند نمیشدم اگر راهی درپیش نگرفته بودم که ازآن راه با اطمینان ازکسب همه معلوماتی که برآن توانا هستم ازدرك همه نعمت های حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم خاصه اینکه چون ارادهٔ ماما یل بطلب یادفع چیزی نمیشود مگر به سبب اینکه فهم ما آنرا نیك یا بد جلوه میدهد پس کردار نیك بسته است بفهم درست (۱) واگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که برآن قادر است نیز مینماید یعنی همه فضایل و نعمت های دیگر را که ممکن است دارا میشود وهر کس براین قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود ؛

پس ازآنکه این اصول را بدست آوردم وآنهارا باحقایق ایمان که همیشه خاطرم برامور دیگر مقدم میدارد بیك سو گذاشتم برآن شدم که دیگر معتقدات خویش را میتوانم بلامانع دور بیندازم وازآنجا که امیدوار بودم بآموزش مردم اینکار بهتر بپردازم تا باآرامیدن درحجره و کنارآتش که همه تفکرات پیشین درآنجا برای من روی داده بود دوبار عزم سفر کردم وپیش ازآنکه زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بسیار گردش نمودم و کوشیدم تا درهمه بازیهائی که درنمایشگاه جهان داده میشود از تماشائیان باشم نه از بازیگران مخصوصاً درهر امر اندیشه میکردم و درآنچه ممکن است آنرا مشکوك سازد و مارا باشتباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون میکردم ودر این باب بروش شکاکان (۲) نمی‌رفتم که

---

(۱) این مدعا موافق است بارای سقراط وافلاطون که فضیلت رادانش میدانند .

(۲) بصفحهٔ ٤٤ رجوع کنید

تشکیك آنها محض شك داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس منظور من همه این بود که بیقین برسم و از خاك سست و رمل رهائی یافته و برسنگ و زمین سخت پا گذارم و بگمانم که در این نیت کامیاب میشدم زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیرمتیقن بودن قضایائی را که بنظردارم بدلایل روشن و مطمئن ثابت کنم نه باحدسیات ضعیف پس همواره از هر قضیه هرچه مشتبه و مشکوك مینمود سود قطعی میبردم اگـر همه این بود که بدانم هیچ معلوم یقینی ازآن حاصل نمیشود و همچنانکه مردم چون خانه کهنه را کوبیدند مصالح آنرا برای ساختن خانهٔ نو بکارمیبرند منهم درضمن ویران ساختن عقاید بی بنیاد خویش مشاهداتی نموده و تجربه‌های چند میکردم کـه بآن واسطه بعدها میتوانستم عقاید درست‌تر اتخاذ کنم ونیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم همواره قدم میزدم زیرا علاوه برآنکه میکوشیدم کلیهٔ افکارخویش را بروفق قـواعد آن روش اداره کنم گاه‌گاه ساعاتی چند ذخیره و بالاختصاص مصروف مینمودم بعمل کردن در آن روش در مشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که میتوانستم یك اندازه نظیرمشکلات ریاضی قرار دهم باین وسیله که آنها را ازهمه اصول علوم‌دیگر که بدرستی استوار نمییافتم(۱) جدا سازم چنانکه بیان آنرا در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خـواهند نمود .

پس باین روش ظاهراً مانند کسانی روزگار میگذراندم که جز آرام و بی‌آزار زندگی کردن کاری نداشته در پی‌جدا ساختن لذاید از قبایح میباشند برای برخورداری ازاوقات فراغت و پرهیز ازدلتنگی هرگونه تفریح نجیب‌را بکارمیدارند ولیکن درهمانحال ازدنبال کردن مقصود باز نمی ایستادم و شاید که‌در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتراستفاده میکردم تا اینکه تنها بخواندن کتب ومعاشرت فضلا اکتفا کنم(۳) .

اما این نه سال گذشت و هنوز درباره مشکلاتی که بر حسب عادت میان فضلا بحث میشود اتخاذ رائی نکرده وبجستن مبانی حکمتی که ازفلسفه متداولی(٤) بیقینی نزدیکتر باشد وارد نشده بودم و چون میدیدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً سـاینکار دست برده وکامیاب نگردیده‌اند (٥) آنرا چنان دشوار می‌انگاشتم که شاید جرأت بـاقدام

---

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است.

(۲) مقصود کتاب مناظر وکائنات جو وهندسه است که این گفتارمقدمه آن بود ودرواقع مصنف انقلابی راکه در علم وحکمت آورده درکتاب واین مقدمه بنیاد نهاده است .

(۳) از کلیه احوال دکارت برمیآید که بمعاشرت مردم ومخصوصاً خواندن کتب رغبت نداشته است.

(٤) مقصود حکمت اسکولاستیك است که آنزمان رایج واساس معارف اروپا بود

(٥) مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائهٔ شانزدهم میباشد (بصفحه ۷۹ و ۸۰ رجوع کنید) .

نمیکردم ولیکن دیدم برسرزبانها افتاده که من بمقصود راه یافته‌ام و نمیدانم منشاء این آوازه چه بود اما اگر سخنان‌خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد از آن نیست که داعیهٔ علم داشتم بلکه جزاین نبوده است که در آنچه نادان بودم بیش ازکسانیکه تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه بنادانی خویش اقرار میکردم ودلایل خود را بر مشکوك دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین میدانندااظهار مینمودم اما چون‌آن اندازه‌بزرگ منش بودم که نمیخواستم جز آنچه هستم در باره من گمان‌برند برآن شدم که بهروسیله بکوشم تا آوازه ونامی راکه دریافته‌ام سزاوار شوم . پس‌این آرزو درست هشت سال پیش‌مرا از همه‌اماکنی که‌درآنجا دوست و آشناداشتم دورساخت و اینجا منزوی گردانید درکشوری (۱) که طول مدت جنگ (۲)سامانی درآن فراهم کرده که گویا تنها مرادش از لشگرداری آنست که مردمان درکمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره‌مند باشند (۳) ودر میان گروهی انبوه که اهل سعی وعمل‌اند وتوجه ایشان بکارهای خویش ازکنجکاوی بامور دیگران بیش است ومن دراینجا از هیچیك‌از لوازم آسایش که در شهرهای پررفت وآمد فراهم است کمی ندارم هرچند مانند اینکه‌در بیابان دوردست افتاده باشم توانسته‌ام بتنهائی وگوشه نشینی بسربرم .

بخش چهارم

نمیدانم نخستین مطالعاتی راکه آنجا کردم باید برای‌شما نقل کنم یا نه زیرا که آن فکرها چنان فلسفی وازاندیشه‌های متعارفی دور است که شاید برای همه کس‌خوش‌آیند نباشد ولیکن برای‌اینکه همه بتوانند نظر کنند دراینکه مبانی که من اختیار کرده‌ام استوارهست یانیست یك‌اندازه خودرا ناچارمیدانم که سخنی‌ازآن‌بمیان‌آورم (٤) .

ازدیرزمانی برخورده‌بودم باینکه‌دراخلاقیات گاهی‌لازم‌میشودآدمی‌ازعقایدی‌پیروی کند که غیر یقینی بودن آنرا میداند ولیکن مصلحت دراین می بیند که آنرا یقین فرض کند چنانکه پیش از این بیان کردیم اما من‌چون در آن هنگام میخواستم فقط‌بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوهٔ مخالف اختیار کنم وآنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط‌انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی‌در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوك باشد پس چون گاهی از اوقات حس ما خطا میکند و ما را باشتباه

---

(۱) مملکت هلاند (۲) جنك هلاندیها با اسپانیا برای تحصیل آزادی واستقلال(۳)نظر باینکه لشگرداری‌ممالك دیگر برای جنگ وجدال بود نه برای حفظ انتظام وامنیت.

(٤) گذشته از غموض مطالب عبارت هم ایجازمخل دارد و باید بتوضیحاتی که در فلسفه دکارت داده‌ایم مراجعه نمود بصفحه ۱۰۷ رجوع فرمائید.

میاندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور مادر میآورند وچون کسانی هستند که درمقام استدلال حتی درمسائل بسیار ساده هندسه بخطا میروند واستدلال غلطمیکنند و برای منهم مانند مردم دیگرخطا جایزاست پس همه دلائلی را که پیش ازاین برهان پنداشته بودم بغلط انگاشتم وچون همه عوالمی که ببیداری برای مادست میدهد درخواب هم پیش میآید درصورتیکه هیچیك ازآنها درآن حال حقیقت ندارد بنارا براین گذاشتم که فرض کنم هرچه هروقت بذهن من آمده مانند توهماتی که درخواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن هماندم برخوردم باینکه درهمین هنگام که من بنارا برموهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام شخص خودم که این فکررا میکنم ناچار باید چیزی باشم وتوجه کردم که این قضیه «میاندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار وپابرجا که جمیع فرضهای غریب وعجیب شکاکان هم نمیتوانند آنرامتزلزل کند پس معتقدشدم که بی تأمل میتوانم آنرا درفلسفه‌ای که درپی آن هستم اصل نخستین قراردهم .

آنگاه بادقت مطالعه کردم که چه هستم ودیدم میتوانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم وجهان ومکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمیتوانم تصور کنم که خودوجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیك درحقیقت چیزهای دیگررا دارم ببداهت ویقین نتیجه میدهد که من موجودم درصورتیکه اگر فکر ازمن برداشته شود هرچند کلیه امور دیگر که بتصور آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل‌شدن بوجود نخواهم داشت (۲) ازاینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع اوفقط فکر داشتن است وهستی او محتاج بمکان وقائم بچیزی مادی نیست وبنابرین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم کاملا ازتنم متمایز است بلکه شناختن اوازتن آسانتر است واگرهم تن نمیبود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم که بطورکلی چه لازم است برای هرقضیه نادرست ویقینی باشد زیرا چون یك قضیه یقینی یافته‌ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردم باینکه دراین قضیه «فکردارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر ایـن

---

(۱) یا «فکردارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است jè pense done je suis و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است Cogito ergo sum ودرنزدحکمای فرنگ اشاره بقضیه Cogito بسیار میشود ومقصود همان جمله است ودراین عبارت مفهوم فکر واندیشه متضمن معنی حس وشعور وعلم وادراك واراده نیز هست (۲) یعنی مادام که فکر دارم فرضاکه دنیا معدوم شود ومن موجودم اما اگر فکرازمن زایل گردد فرضا دنیا موجود باشد من نیستم پس وجود من امری است باطنی که متوقف بر وجود عالم ظاهر نیست .

که روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از اینرو معتقد شدم که قاعده کلی میتوانم اختیار کنم که هرچه را روشن و آشکارا درمی‌یابم حقیقت دارد ولیکن یك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته میشود کدام است. آنگاه فکر کردم که من در حال شك میباشم و بنابر این وجود من کامل نیست زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تاشك داشتن. پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشهٔ وجود کامل‌تر ازخود را از کجا آورده‌ام پس آشکارا معلومم شد که آن اندیشه ازذاتی که در واقع کامل تر ازمن است بمن رسیده است. در خصوص منشاء فکر خودم بر بسیاری ازچیزها سوای خویش مانند آسمان وزمین وروشنی و گرمی وهزار چیز دیگر نگرانی نداشتم زیرا چون درآنها چیزی نمی‌یافتم که آنها رابمن برتر ازخودم بنماید میتوانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشند ازجهت کمالی که در آن هست واگر حقیقت ندارند منشاء تصور من ازآنها عدم یعنی جنبه نقص وجود من است (۱).
اما درباب منشاء تصور وجود کاملتر از خودم چنان نبود چه روشن است که آنرا ناشی‌از عدم نمیتوان دانست ونیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص تروتابع آن باشد همان اندازه برذهن گران است که بخواهد قبول کند که ازهیچ چیزی بیرون آید پس میتوانستم آنرا ازخود ناشی بدانم بنابر این چاره نبود جزاینکه بگویم ذاتی بحقیقت کامل‌تر از من آنرا درذهن من نهاده وآن ذات همه کمالاتی راکه بتصور من‌میآید دارا میباشد یعنی بعبارت دیگر اگر بخواهم بیك کلمه اداکنم آن خداست (۲). براین بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد نیستم (اجازه بدهید دراینجا اصطلاحات اهل مدرسه راآزادانه بکار برم) وناچار وجود دیگری که کامل تر از من که من بسته باو باشم و آنچه راکه دارم ازاو کسب کرده باشم باید بوده باشد چه اگر من تنها ومستقل ازهر وجود میبودم وبهره اندکی که‌از وجود کامل دارم ازخودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که میدانستم فاقد آنها هستم میبایست‌ازخود بتوانم داراشوم وبنابرین وجودی باشم‌ بیکران جاوید بی‌تغییر همه‌دان همه‌توان مختصر دارای همه کمالاتی که میتوانستم دروجود خداوند قائل‌شوم زیرابنابر

---

(۱) این مدعا ناشی ازاین عقیده است که حقیقت عین وجود است همچنانکه خلاف حقیقت همان عدم است ومعنی عبارت اینکه چیزهائی‌که در رتبه مادون من هستند منشاء علم من بآنها خود من‌هستم اگرحقیقت یعنی وجود دارند جنبه کمال من منشاء آنست واگر حقیقت ندارند یعنی معدوم‌اند تصور من ازآنها ناشی ازجنبه نقص من‌است.

(۲) بعبارت دیگر استدلال دکارت براثبات وجود خداوند اینست‌که فکر وجود کامل در ذهن من است وچون من‌ناقصم ممکن نیست خودم منشاءآن فکر باشم پس‌ناچار وجودکاملی هست‌که منشاء آن فکراست ووجود کامل خداست.

استدلالی که کردم برای آنکه بمعرفت‌ذات باری باندازه‌ای که برای‌ذات من‌میسراست برسم همین بس بود که هرچه را که تصوری ازآن‌درذهن من‌است بنظرآورم که‌آیا دارابودن آن کمـال است یانقص و بیقین میدانستم که هر کدام ازآنها که دلیل بـر نقص است در وجود بـاری نیست وآن دیگرها هست چنانکه میدیدم که شك وتلون وغم وامثـال آن نمیتوانند در اوباشد زیراکه من خود آرزو دارم ازاین احوال فارغ باشم . ازاین گذشته ازبسیاری ازچیزهـای محسوس وجسمانی تصوراتی داشتم وهرچند فرض میکردم خواب می‌بینم وآنچه رؤیت میکنم یـا بخیالم میرسد بی‌حقیقت است نمیتوانستم منکرشوم که تصورآنهـا راستی درذهن من موجود است . امابیش ازاین روشن دیده بودم که ذات مدرك غیرازذات جسمانی است‌وتر کیب‌مطلقاًعلامت تبعیت و نبعیت مسلماًنقص‌است پس‌حکم کردم که مرکب بودن ازآن دو ذوات (۱) بـرای خدا کمال نتواند بود وبنابرین ذات باری مرکب نیست امااگردرعالم اجسامی‌یاعقولی یاذوات دیگری هست که کامل نباشد وجودآنها البته تابع وقائم بقدرت اوست وبی اویکدم نمیتوانند باقی بمانند(۲) .

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم پس موضوع نظر اربـاب هندسه را در پیش گرفتم که آنرا مانند جسمی پیوسته تصویر میکردم یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول وعـرض وعمق یا ارتفاع قـابل تقسیم باجزاء چندکه پذیرنده اشکال و مقدارهـای مختلف و همه نـوع حرکت وتغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خودراتصویرمیکنند وبعضی‌ازبراهین سادهٔ‌آنهارا درمد نظرآوردم وباتوجه باینکه قطع ویقینی که همه کس دربارهٔ‌آنها قائل‌است فقط مبنی براینست که برطبق‌قاعده‌ای که پیش ازین مذکورداشته‌ام تصورآنها بدیهی است برخوردم باینکه درآن براهین نیزهیچ چیز نیست که مرابـوجود موضوع (۳)آنها مطمئن سازد چه مثلا تصدیق داشتم باینکه چون فرض مثلث کنیم لازم میآید که مجمـوع سه‌زاویه‌اش دوقائمه باشد اما چیزی نمییافتم که مرامطمئن کند درعالم مثلثی‌وجود دارد ولیکن چون برمیگشتم بتصوری که ازیك وجود کامل دارم میدیدم همـان اندازه متضمن هستی است که درتصور مثلث دوقائمه بودن سه زاویه ضرورت دارد یادر تصور کره لازم میآیدکه همه نقاط آن از مرکزش بیك فاصله باشد بلکه ازآنهم بدیهی‌تر و بنابرین هستی خداوند که همان وجود کامل است لااقل باندازه براهین هندسی متیقن میباشد (٤) .

---

(۱) یعنی ذات مدرك و ذات جسمانی (۲) اشاره بخلق مدام‌که در جای خود توضیح داده‌ایم (بصفحه ۱۱۳ رجوع فرمائید) (۳) یعنی ابعاد واشکال .

(٤) حکمای اروپا این بیان رابرهان وجودی Preuve ontologique گفته‌اند ولیکن درحقیقت برهان نیست وحاصل‌کلام دکارت این میشودکه تصور وجود خداوند ازضروریات عقلی وبدیهیات است .

اما اینکه بسیاری ازمردم شناختن آن وجود وحتی نفس خویش را دشوارمییابند بسبب آنست که هیچگاه ذهن خودرا ازامورمحسوس برتر نمیبرند وباندازه‌ای خو کرده‌اند باینکه همه چیزرا بوسیلهٔ قوهٔ خیـال که طریق مختص بتصور اشیاء جسمانی است بذهن بیاورند که هرچه رابوهم ایشان نگنجد قابل ادراك نمیدانند ودرستی این قول ازاینجـا معلوم است که فیلسوفان هم درمدارس باین اصل قائلند که هیچ چیز درفهم انسان وارد نمیشود مگر اینکه بدواً بحس درآمده باشد وحال آنکه تصورخدا وروح البته هیچوقت بحس درنیامده وهرکس بخواهد برای درك آنها بقوهٔ وهم ومتخیله متوسل شود مانند کسی است که‌شنیدن آوازها یابوئیدن بوها را بخواهد بوسیلهٔ چشم‌انجام دهد بااین تفاوت که اطمینان بقوهٔ باصره کمتر از شامه یاسامعه نیست ولیکن قوه خیال وحس هرگزما را بچیزی مطمئن نمیسازد مگراینکه فهم مامیانجی شود(۱) .

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من‌آورده‌ام بهستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگرمـانند تن وزمین وستارگان ومانند آنها که شاید بیشتر بآن اطمینان دارند کمتریقینی است زیرا هرچند اخلاقاً (۲) این چیزها رامیتوان بیقین موجود دانست وشك دروجود آنها سفاهت بنظرمیآید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین‌فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون‌انسان درخواب تنی وزمینی و ستارگانی می‌بیند بیحقیقت ولی درحال رؤیا دروجود آنها شك نمیکند برهمین قیاس بآنچه در بیداری حس میکند نیز نمیتواند مطمئن باشد زیرا از کجا میتوان دانست که ادراکات هنگام خـواب بحقیقت تراز محسوسات بیداری است در صورتیکه درعالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتراز بیداری نیست وهرقدر دانشمندان مطـالعه کنند گمـان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کنند مگر اینکه ازپیش وجود باری را مسلم بدارند چه نخست همین فقره که من آنرا قاعده قرار دادم که هر آنچه ما روشن وآشکارا درك میکنیم حقیقت دارد یقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود و وجـودی کامل است وازمـا آنچه هستی است نـاشی ازاوست (۳) و

---

(۱) یعنی حواس ظاهرهمه درعرض یکدیگرند درحالیکه عقل فوق حواس است پس توقع ادراك معقولات ازحواس ظاهر بیجاتراست تاتوقع ادراك بواز چشم .

(۲) دکارت دوقسم یقین‌قائل است یقین اخلاقی برای آنکه شخص‌اعمال خود رابرآن مبتنی کند ویقین فلسفی که بنیان عقاید باید باشد وآن وقتی‌است که امری در نزد عقل ضروری شود.

(۳) بردکارت اعتراض کرده‌اند که اول اثبات وجود باری رابیداهت کرد واینك حقیقت امور بدیهی رامتکی بوجودباری میکند یعنی وجود خداوند راضامن صحت امور بدیهی قرارمیدهد پس دورقائل شده است ودرین باب بحث بسیارکرده‌اند منجمله گفته‌اند وقتیکه عقل را بیداهت درك میکند صحتش ضمانت خداوند رالازم ندارند چنانچه درموقع ادراك وجود نفس وباریتعالی حاجت نبود ولیکن هنگامیکه عقل استناد بادراك قبلی میکند نه‌حضوری درآن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری میباشد .

از اینجا معلوم میشود که تصوراتِ ما چون امور واقعی هستند وآن اندازه که روشن و آشکارند ناشی ازخداوند میباشنداز آن جهت جز حقیقت نتوانند بودوبنابرین‌درتصورات ما خطا نمی‌افتد مگر درآنها که مبهم و تیره‌اند بسبب آنکه مناسبتی باعدم دارند یعنی تیرگی و ابهام آنها در نزدما از آنجهت است که ما وجودهای‌کامل نیستیم و بدیهی‌است که ذهن از نسبت دادن نقص یاخطا بخداوند بهمان اندازه ابا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد اما اگر نمیدانستیم که دروجود ماهرچه حقیقت وواقعیت دارد ناشی ازوجودی‌کامل و بی‌پایان است تصورات ماهرچند روشن وآشکارا میبود بهیچ دلیل‌نمیتوانستیم مطمئن‌شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱) .

اما پس ازآنکه شناخت خدا ونفس‌آن قاعده را برما مسلم ساخت بآسانی‌دانسته میشود که عوالمی که در خواب بمخیله‌ما میگذرد بهیچوجه مارا نسبت بحقیقت‌افکاری که در بیداری داریم نباید بشك بیندازد زیرا اگر در خواب هم تصورواضحی برای‌مادست دهد مثلا مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست ازاینکه راست باشد و خطاهای بسیار در عالم رؤیا یعنی اینکه بسا چیزها همانگونه که بحواس ظاهری در بیداری در میآیند در خواب جلوه مینمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت‌آن‌تصورات متزلزل سازد چه در بیداری هم ممکن است درآن امور بخطا رویم چنانکه چون‌آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیزرا زرد می‌بیند و یا اینکه ستارگان ودیگرچیزهای‌دور بسیار خردتر از آن مینماید که هستندزیراکه در هرحال چه‌در خواب باشیم‌وچه‌دربیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر ببداهت امور درنزد عقل وتوجه فرمائید که بداهت‌درنزد عقل را معتبر میدانم نه در نزد خیال یاحس چه هرچند خورشید را بنهایت‌روشن میبینیم نباید ازآن قیاس کنیم که بزرگی اوهمانست که‌میبینیم و همچنین میتوانیم‌واضح‌وروشن سرشیری برتن بزی تصویر کنیم و از آن لازم نمیآید که چنین موهومی موجود باشند زیرا عقل حکم نمیکند که آنچه این قسم میبینیم یا تخیل میکنیم واقع است امـا حکم میکند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید یك منشاء حقیقی داشته باشد (۲)وگرنه ممکن نبود خداوند که مطلقا کامل و حق است آن تصورات یا معانی را درمانهاده باشد

---

(۱) این استدلال مبنی براینست که کمال و حقیقت معادل با وجودند وخطا و نقص‌مساوی عدم میباشند .

(۲) چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم دکارت تصورات را خطا نمیداند و وقوع‌خطا را در تصدیقات یعنی در مقام نفی واثبات ممکن‌میشماردو معتقد است که حواس ظاهرحقایق اشیاء را بما نمی‌نماید فقط نفع وضرر آنها را برای‌وجود ما معلوم میکنند و این خود حقیقتی‌استاما اگرما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم بخطامیرویم .

و همچنانکه استدلالات ما هرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست هرچند توهمات و تخیلات ما درعالم رؤیا بعضی ازاوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم میکند که چون همه افکارما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنهاهست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که درخواب روی میدهد .

بخش پنجم

کمال خرسندی را میداشتم که دنبالهٔ سخن بگیرم و سلسلهٔ حقایق دیگررا که از آن حقایق اولیه استخراج کرده‌ام باز نمایم اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است با آنها نمیخواهم نزاع داشته باشم بهتر میدانم خودداری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که آن مسائل کدام است تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایده‌ای هست یا نیست .

در تصمیم خود باقی بوده‌ام بر اینکه هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم و هیچ امری را حقیقت نپندارم مگر آنکه از براهین ارباب هندسه روشن‌تر و متیقن‌تر بیابم با اینهمه بجزئت میگویم که نه تنهادراندك زمانی در کلیه مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم بلکه بر خوردم ببعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقررداشته‌وصورتی‌از آن در ذهن ما نگاشته است که پس ازآن که بقدری کفایت اندیشه کردیم نمیتوانیم‌شك نمائیم که آنچه در عالم هست یا روی میدهد قوانین مزبور کاملا در آن مرعی میباشد . سپس چون دنبالهٔ آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم که از هرچه پیش از آن دریافته یا امیدوار بدریافت آن بودم سودمندتر و مهمتر بود.

ولیکن‌چون‌اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده‌ایم که ببعضی‌ازملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمیدانم بهترین وسیلهٔ شناساندن آنها این است که محتویات آن کتاب را باختصار ذکر کنم . قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان میکردم در خصوص حقیقت اشیاء جسمانی میدانم در آن درج نمایم اما همچنانکه نقاشان چون نمیتوانند همه سطوح جسم جامدی را بر یك صفحه بنمایند یکی از سطوح مهم

(۱) مقصود کتاب موسوم به « احوال عالم» است Traité du Monde که‌چون مشتمل ومبتنی بررای بحرکت‌زمین بود همینکه گالیله بابـن جرم محکوم شد دکارت از طبع و نشر آن تصنیف منصرف‌گردید واز بیاناتیکه اینجا میکند میخواهد زمینه تهیه نماید شاید بتواندآن‌کتاب را بیدغدغه و غوغا منتشر سازد .

آنرا اختیار کرده روشنائی میدهند ودیگرها را در سایه میاندازند و نمی نمایند مگر باندازه‌ای که بواسطه نظر کردن بآن سطح دیدن آنها ممکنست منهم از ترس اینکه نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم بنا را براین گذاشتم که آنچه در خصوص نور درك کرده‌ام بتفصیل بیان کنم آنگاه بمناسبت نور چیزی از خورشید وستارگان ثابت بگویم بسبب اینکه نور تقریباً تنها از آن اجسام میتابد واز افلاك سخن برانم چه آنها نوررا انتقال میدهند واز سیارات وستاره های دنباله دار وزمین گفتگو بمیان آورم از آن جهت که نور را منعکس میکنند وبالاختصاص ازهمه اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آنرو که یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی میباشند وعاقبت از آدمی بحث کنم بملاحظهٔ اینکه ناظر نور است حتی برای اینکه مطلب برزننده نباشد وآنچه را در نظر داشتم بهتر بآزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت بعقایدی که فضلا پذیرفته‌اند ردیا قبول اظهار کنم بنا گذاشتم که این عالم را رها نمایم تا میدان مباحثه ایشان باشد وعالم دیگری فرض کنم که خداوند درجائی دیگر درفضای موهوم مقداری از ماده بفزاید واجزاء عدیده آنرا بی‌ترتیب وبانواع مختلف بحرکت درآورده واختلاطی وهبائی (۱) فراهم کند همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند (۲) وسپس کاری نکند جز رسانیدن همان مددی که برحسب عادت بعالم خلقت میرساند وآنرا رها کند تا برو فق قوانینی که برقرار فرموده جریان یابد وبااین فرض ببینم چه پیش میآید (۳) پس بدواً احوال آن ماده را بیان کرده وآن را چنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر ومفهوم تر از آن در دنیا نیست مگر آنچه درباره خداوند ونفس پیش ازاین گفته‌ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیك ازصور یا صفائی (٤) که درنزد اهل مدرسه محل مشاجره است وجود ندارد وهیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازه‌ای فطری نباشد که در آن باب

---

(۱) Dhaos

(۲) اشاره است بتشویق اوضاعیکه هیسیودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولوکرسیوس شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده‌اند.

(۳) چون منظور حرکات این بوده که کلیه خلقت وامورعالم را بوجه علمی بیان کرده تابع قوانین علم دکارت قرار دهد و این مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیك و تفییراتی بوده که اولیای دین کاتولیك ازمدلول تورات میکردند لهذا عقاید خودرا درطبیعیات باین عنوان پیش آورده که عالم موجود راموضوع بحث قرار نداده و عالم موهومی فرض کرده واصول متخذه خود را بآن عالم تطبیق نموده وخواسته است بطور غیرمستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است وجریان امورطبق قوانین مزبور ضروری است

(٤) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه وخواص و طبایع اجسام ومقصود ازاین فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیك را انکار نکند بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر میتوان توجیه نمود تعلیمات اسکولاستیك ضمنا و بالتبع ابطال شود.

تجاهل هم نتوانیم بکنیم. آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است ودلایل خودرا برهیچ اصلی متکی نساختم مگر بر کمالات بی‌پایان الهی وآنچه ازقوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود دراثبات آن اهتمام کردم وباز نمودم اگر خداوند عوالم بسیار نیزخلق میفرمود در هیچکدام ازآنها آن قوانین غیرمرعی نمیماند. سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده بمقتضای قوانین مزبور البته باید بترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد وقسمتی ازآن باید یك کره زمین تشکیل دهد وقسمت دیگر سیارات وستاره های دنباله دار را بسازد ومقداری ازآنهم یك خورشید وستارگان ثابت ایجاد کند ودر این مقام درباره نور بسط سخن دادم وبتفصیل بیان کردم که نوری که درخورشید وستارگان باید باشد چیست وچگونه ازآنجا دریك دم فضای پهناورآسمان رامیپیماید (۱) واز سیارات وستاره های دنباله‌دار بسوی زمین منعکس میگردد ونیز مطالبی چند راجع بمادهٔ افلاك وستاره ها ووضع وحرکات وتمام صفات متنوعه آنها افزودم چنانکه بعقیده خود بدرستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده نمیشد که درآن عالم فرضی که وصف میکردم مانندآن نباشد یا نتواند باشد. آنگاه ازآنجا سخن را بالاختصاص بسوی زمین کشیدم وباز نمودم که هرچند فرض من بصراحت این بود که خداوندددرماده ای که زمین راازآن ترکیب کرده ثقل قرار ندادهٔ است معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکزش متوجه میشوند (۲) وچون در سطح زمین آب وهوا موجود باشد اوضاع افلاك وستارگان مخصوصاً ماه میبایست سبب ظهور جزر ومدی شود که ازهر حیث مانند جزر ومد دریا های ما باشد وبعلاوه هم آب وهوا باید جریانی از مشرق بسوی مغرب داشته باشند چنانکه در اقطار میان مدارین (۳) مشاهده میشود ونیز در روی زمین بایدکوه ودریا وچشمه ورودخانه بطبیعت حادث گردد ودرکانها معدنیات موجود شود ودر بیابانها گیاه بروید وبطور کلی همه موادی که ممتزج یا مرکب مینامند تکوین گردد ومنجمله چون بعدازستارگان در دنیا بجزآتش چیزی نمیدانم که نور ازآن بتابد پس ساعی شدم که آنچه راجع بماهیت آتش است بدرستی معلوم کنم که چگونه ظاهر میشود و دوام مییابد و چرا گاهی حرارت بی‌نور وزمانی نور بی حرارت دارد و چگونه در اجسام رنگ های گوناگون عارض میسازد وحالات مختلف دیگر وبعضی را ذوب وبرخی را سخت میکند وتقریباً همه رامیسوزاند وباتبدیل بدود وخاکستر میکند وبقوت عمل خود از خاکستر آبگینه میسازد و چون تبدیل خاکستر بشیشه بنظر من یکی از معجب ترین اموری

---

۱) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور راآنی میدانست

۲) حکمای اسکولاستیك میل اجسام را بمرکز نتیجه ثقل وثقل رانتیجهٔ طبیعت جسم میدانستند.

۳) مدار رأس‌السرطان ومدار رأس‌الجدی

است که در طبیعت واقع میشود مخصوصاً از بیان آن مسرت تام داشتم.
ولیکن از این بیانات نمیخواستم نتیجه بگیرم که این عالم چنانکه من وصف میکنم خلق شده است (۱) چه بیشتر محتمل است که خداوندآنرا هم از آغاز انسان که میبایست باشد آفریده است اما یقین است و الهیون مسلّم دارند که فعلی که خداوند اکنون بآن فعل عالم را نگاه میدارد درست همان فعلی است که بآن عالم را آفریده است چنانکه اگر هم در ابتدای امر جز صورتی مشوش بعالم نمیداد میتوان معتقد شد همینقدر که قوانین طبیعت را مقرر میفرمود و باو مدد میرسانید تا برسم خود عمل نماید بهمین وسیله اشیاء مادی صرف بمرور زمان بحالتی که اکنون آنها را میبینیم در میآمدند و بافرض اینکه آن اشیاء باین طریق تدریجاً ظهور یافته اند درك حقیقت آنها آسانتر است تا اینکه خلقت آنها را دفعی از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نمائیم و در هرحال بمعجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمیآید.

از بیان اجسام بیجان و گیاهها بجانوران و مخصوصاً بانسان پرداختم اما چون معرفت کافی باحوال آنها نداشتم که بشیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول از علت درآورم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چسان باید تولید کند اکتفا کردم باین فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح وچه از حیث ترکیب درونی اعضاء کاملا همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدوا نفس ناطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد در آن قرار نداده وفقط در قلب او قسمتی از آن حرارتهای بی روشنی که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است و آن حرارت را ازهمان جنس فرض کردم که علف راهنگامی که برای خشکانیدن جمع میکنند گرم مینماید یا شراب تازه را روی ثفل انگور بجوش میآورد زیرا چون سنجیدم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند آنرا درست مطابق یافتم با جمیع آنچه در تن میتواند بدون فکر (۲) و مدخلیت نفس یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم طبع او تنها فکر کردن است واقع شود و اعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل درآن با ما شریك اند و هیچیك از اعمال مرتبط بفکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص بماست در آن نیافتیم آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند و بترتیبی که در آن رساله بیان کرده ام ببدن ملحق سازد

---

(۱) یعنی تام و تمام نه آنطور که مصنف فرض کرده که خالق ابتدا عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده وسپس عالم برحسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالیه را یافته است.
(۲) مراد از فکر اعم از شعور عقل واراده است

همانندم این اعمال اختصاصی انسانرا هم درآنجا یافتم (۱).

اما بـرای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده‌ام بیان حرکت قلب و شرائین را که نخستین حرکتی‌است که در جانوران مشاهده میشودوازهمه شایع تر است در اینجانقل میکنم (۲) سپس بآسانی از آن میتوان حرکات دیگرراقیاس نمود و برای آسانی درك مطلبی که درپیش است کسانیکه از علم تشریح بهره ندارند بهتر آنست که زحمت کشیده پیش‌ازخواندن این مبحث قلب یکی از حیوانات بزرگ را که دارای ریتین میباشند واز هرجهت شبیه‌بقلب‌انسان است شکافته ملاحظه نمایندحجرتین یعنی دوبطن (۳) آنرابیینند نخست آنکه‌بجانب راست استو دولولۀ وسیع بآن‌مربوط میباشد یکی ورید اجوف که مجمع عمدۀ خون و مانند تنه درختی است که سایراورده شاخه‌های آن محسوب میشوند دیگری ورید شریانی (٤) که بغلط نامیده شده زیرادر واقع شریان است و مبدأ آن قلب میباشد و پس از خروج از قلب چندین شعبه شده‌در ریتین منتشر میگردد.

دوم بطن سمت چپ که‌آنهم مربوط بدولوله است ببزرگی لوله‌های سابق‌الذکر بلکه بزرگتر که‌یکی موسوم است بشریان وریدی (٥) و این اسم نیز غلط‌است‌بواسطۀ اینکه آن ورید حقیقی است و از ریه میآید و آنجا منشعب بچند شعبه است‌که با شعب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم بقصبةالریه که هوای تنفس ازآن داخل میشود در هم پیچیده شده است و دیگری شریان‌کبیر است(٦) که‌ازقلب بیرون میآیدوشعب‌آن‌بتمام بدن میرود و نیز باید توجه بفرمائید بیازده بردۀ بوستی (۷) کوچکی که چهار منفذ واقعه در آن دو حجره‌را مانند دریچه میبندند و بازمیکنند سه‌پرده در مدخل‌وریداجوف است و چنان قرار گرفته که جریان خون را از ورید اجوف بدرون بطن راست قلب نمیتواند مانع‌شود ولیکن خروج‌آنرا منع میکند سه بردۀ دیگر در مدخل ورید شریانی

---

(۱) اشاره باینست‌که انسان فقط دارای یك نفس ناطـقه است‌که غیر مادی ومجرد و ملکوتیست یاحس وشعور وعقل واراده منتسب باوست ویکبدن‌که مادی است وازهرجهت تابع قوانین ماده است واحوال‌اوحتی ازجهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی وریاضی میباشد بعبارت دیگربدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است وبهمین جهت حیوانـات راکه دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمیداند و مانند آلات وادوات می‌پندارد چنـانکه بعد توضیح خواهدکرد.

(۲) دراین بیانات اشتباهاتی هست‌که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

(۳) اذنین قلب را اتساع‌منتهاالیه وریداجوف وورید ریوی فرض‌کرده‌است چنـانکه ذیلا تصریح میکند.

(٤) امروز شریان ورید ریوی میگویند (٥) باصطلاح امروز ورید ریوی.

(٦) شریان اورطی (۷) دسامهای قلب

وبرعکس چنان واقع شده که خونی که درآن بطن است بریه میرود اما خونی که درریه است بقلب نمیتواند برگردد بهمین قسم دوپرده درمدخل شریان وریدی میباشد که خون را ازریه ببطن چپ قلب راه میدهد اما مانع بازگشت آنست وسه پرده آخری در ابتدای شریان کبیر است وخروج خون را ازقلب مانع نیست اما نمیگذارد بقلب برگردد علت واختلاف عدد پردهها جزاین نیست که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بیضی شکل افتاده بادوپرده بسهولت بسته میشود ولیکن آن دیگرها چون مدورند سه پرده حاجت دارند ونیز باید توجه کرد که شریان کبیر ووریه شریانی جنساً سخت‌تر ومحکم‌تر از شریان وریدی وریه اجوف میباشند وابن دووعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب شوند اتساع یافته و حالت دوکیسه پیدا میکنند و آنها را اذن قلب خوانند و از عضله شبیه بعضله قلب ساخته شده‌اند ونیز باید متوجه بود که درقلب ازهر موضوع دیگر بدن حرارت بیش‌است واین حرارت میتواند سبب شود که هرگاه قطره‌ای ازخون داخل حجرتین گردد فوراً مانند هرمایع دیگرکه آنرا قطره وارد ظرف پرحرارتی کنندبزرگ شده انبساط یابد.

پس از توجه بمسائل مزبور برای بیان حرکت قلب حاجت بذکر چیزی ندارم جزاینکه هرگاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ناچار ازوریدا جوف دربطن راست و ازشریان وریدی دربطن چپ وارد میشود زیرا که آن دووعاء همیشه از خون پراست و منافذآنها که روبسوی قلب دارند درآنحال بسته نمیتوانند شد اما همینکه درهریك از حجرتین يك‌قطره خون داخل میگردد چون منافذی که ازآن وارد میشود وسیع میباشد واوعیه که ازآن جریان مییابد پراز خون است آن قطره‌ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که درقلب هست متخلخل و منبسط میشوند وباین‌جهت تمام قلب‌نفخ میکند وپنج پرده واقعه درمدخل دووعائی که خون ازآنها وارد شده بسته میشود ونمیگذارد زیاده برآن خون بسمت قلب بائین برود وچون‌آن دوقطره خون‌که وارد شده همواره منسبع میشودعاقبت شش‌پرده دیگری راکه درمدخل دووعاء دیگر واقعند پس زده‌دریچه ها را باز میکنند وبیرون میروند باینطریق همه شعب وربد شریانی وشریان کبیر را در يك‌آن باقلب منتفخ ومنبسط میسازند اما پس ازآن چون خون سرد میشود فوراً قلب و شرائین دوباره منقبض میشوند ودریچه های شش‌گانه‌آنها بسته شده ودریچه های پنجگانه وریداجوف وشریان وریدی باز میشود ودوقطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب وشرائین را منبسط مینمایند وچون خونی‌که باین ترتیب داخل قلب میشود و از آن دوکیسه که اذنین مینامند عبور میکند باین سبب حرکت‌آنها عکس حرکت قلب است وهنگامیکه اومنبسط میگردد آنها منقبض میشوند ازاین‌گذشته محض اینکه اگرکسی قوت براهین ریاضی رانداند ومعتاد نباشد‌که دلایل متیقن را از

محتمل تمیز دهد بی‌مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم که این حرکات قلب که بیان کردم ازوضع اعضائی که باچشم میتوان درقلب دید وحرارتی که بادست میتوان حس کرد و ماهیت خون که بتجربه میتوان شناخت بالضروره نتیجه میشود چنانکه حرکت ساعت ازقوت ووضع وشکل لنگرها وچرخهای آن بالضروره حادث میگردد اما اگر بپرسند چگونه است که خون وریدها باوجود جریان دائمی وورود بقلب تمام نمیشود وشرائین ممتلی نمیگردد درصورتیکه کلیه خونی که بقلب میرسد بآنها میرود باین سؤال جواب دیگری حاجت ندارم بدهم جزآنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته ودر حل این مسئله فضل تقدم دارد ونخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شراعین مجاری باریك بسیار هست وبواسطهٔ آنها خونی که ازقلب بشراعین میرود وارد شعب کوچك اورده شده ازآنجا دوباره بقلب برمیگردد وباینواسطه جریان خون یك دوران دائمی میشود .

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت میکند بواسطهٔ تجزبهٔ کثیرالوقوع جراحان که چون بازوی‌انسانرا در بالای نقطه‌ای که رگ میزنند اندکی محکم میبندند خون فراوان تربیرون میآید واگر درزیر نقطهٔ رگ زدن‌یعنی میان‌آن دونقطه وپنجه بازو را ببندند یااگر در بالای‌آن نقطه بند راسخت محکم نمایند برعکس واقع میشود ودلیل‌آن اینست که چون بند اندکی محکم بسته باشد خونی که دربازوموجود است از اورده بقلب نمیتواند برود ولیکن مانع نیست ازاینکه از شرائین باورده بیاید بسبب اینکه شرائین زیراورده واقع‌میباشند وچون جدارآنها سخت تراست کمتر فشرده میشوند وهمچنین خونی ازقلب میآید بیشتر بقوت از شرائین بسوی پنجه‌مایل میشود تاخونی که ازاورده بقلب برمیگردد و چون خون بواسطه منفذی که دریکی از اورده احداث شده بیرون میرود ناچار باید درزیربند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند ازآن راه ازشرائین عبور کند ونیز طبیب مزبورآنچه را درباب جریان خون گفته بخوبی ثابت میکند بوجود پرده های پوستی کوچکی که درطول اورده در نقاط چند واقع ومانع از آن‌هستند که خون ازمیان بدن‌باطراف برود وفقط میگذارند که ازاطراف بقلب برگردد وبعلاوه بواسطهٔ این تجربه مطلب‌را اثبات میکند که هرگاه یکی ازشرائین راقطع کنند دراندك زمانی کلیهٔ خونی که دربدن هست خارج میشود هرچندآن شریان را درنزدیکی قلب محکم بسته ومیان قلب وبند بریده باشند تاجای این‌فرض نباشد که خونی که بیرون میرود ازجای دیگرمیآید .

اما امور دیگر نیز بسیار هست دال براینکه سبب حقیقی حرکت‌خون‌آن است

---

(۱) هاروه Harvey که کاشف دوران دم‌است .

که من باز نمودم ازجمله یکی تفاوت میان خونی که ازوریدها بیرون میآید وخونی که ازشریانها خارج میشود نتوانند بود مگراز اینکه چون خون ازقلب میگذرد تخلخل و تقریباً تقطیر می یابد ولطیف‌تر وزنده‌تراست وچون ازقلب بیرون‌آمد یعنی هنگامیکه در شریانهااست لطیف‌تر وزنده‌تر و گرمتراست اززمانی که هنوزوارد قلب‌نشده ودروریدها میباشد واگر دردست‌توجه کنند خواهنددید که‌این تفاوت درنقاط نزدیك بقلب محسوس‌تر است تا درنقاط دور وسختی جداروریدشریانی وشریان کبیر بخوبی مینماید که خون بآنها بیشتر بقوت بر میخورد تا بوریدها وعلت آن که بطن چپ وشریان کبیر بزرگتر و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس ازآنکه ازقلب عبور کرد فقط در ریتین سیر نموده وبنابراین رقیق است واز خونی که ازورید اجوف میآید بیشتر وآسانتر متخلخل میشود و پزشکان چون نبض را امتحان میکنند از اینجا مطلب در مییابند که میدانند رقت یافتن خون بواسطهٔ حرارت قلب در حالتهای مختلف شدید وضعیف وتند وکند میشود وچون مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر میرسد همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر کردن ازقلب گرم شده درسراسر بدن روان میشود وبهمین علت هرگاه خون راازقسمتی از تن بگیرند حرارت آن نیز بر طرف میشود واگرقلب بگرمی آهن تفتیده هم میبود هرگاه دائماً خون تازه باطراف تن روانه نمیکرد نمی‌توانست آنها راگرم نگاه بدارد ونیزازاینجا پیداست که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازه کفایت بریه برساند تا خونی که دربطن راست‌قلب رقیق وتقریباًبخارشده آنجا برودوپیش ازریختن ببطن چپ غلظت یافته دوباره مبدل بخون شود واگر جز این بود نمیتوانست‌آتشی‌راکه در قلب هست زنده نگاه بدارد و این مدعا ثابت میشود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان یك بطن دارد و بس و کودکان هنگامیکه در شکم مادر هستند ونمیتوانندریه را بکار بیندازند و منفذی دارند که خون‌ورید اجوف بواسطهٔ آن ببطن چپ قلب میرودو مجرائی دارند که خون وریدشریانی‌ازآن مجرا بشریان کبیر میرسد بی‌آنکه‌ازریه بگذرد دیگر اینکه پخته‌شدن غذا درمعده چگونه واقع‌میشد هرگاه قلب بوسیلهٔ شریانهاحرارت بآن نمیرسانید و بعضی‌اجزای سیال‌تر خون‌راکه سدهضم غذا میباشند بآنجا نمیفرستاد و عملی که شیرهٔ آن غذاها را تبدیل بخون‌میکند بآسانی مفهوم خواهدشد هرگاه‌توجه کنند باینکه آن شیره هرروز شاید یکصد بلکه دویست مرتبه بقلب میآید وبرمیگردد و تقطیر میشود و برای‌بیان عمل تغذیه وتولیداخلاط مختلف بدن‌حاجت بچیزدیگر نیست جزاینکه بگوئیم خون چون رقیق میگرددو از قلب باطراف شرائین میرودقوت‌حرکتش سبب میشود که بعضی ازاجزاءآن‌میان اجزاء اعضاء متوقف میشوندوبعضی اجزاء دیگر را از آن بیرون کرده جای آنهارا میگیرندوبرحسب موقع وشکل وخردی‌وبزرگی‌خلل

ـ فرجی که ملاقات میکنند در بعضی نقاط بیشتر جامیگیرند تا نقاط دیگر همچنانکه‌همه
کس دیده است که غربال های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است دانه‌های متفاوت
را از یکدیگر جدا میسازند و از همه مهمتر درمیان همه این‌امور حدوث‌روح‌حیوانی(۱)
است که بنسیم بسیار لطیف یا شعلهٔ بسیارصافی وحدیدی میماند که دائماً بفراوانی بقلب
و دماغ بالامیرود وازآنجا بوسیله اعصاب‌بعضلات میرسد و همه اعضا رابحرکت‌میآورد
و اینکه اجزای پرحرکت و نافذترخون چون‌جهت احداث آن روح حیوانی مستعدترندبه
دماغ بیشتر میل میکنند تا بنقاط دیگر علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه
بگوئیم شرائینی که‌آنرا بدماغ‌میرسانند و از شرائین دیگر که‌ازقلب برمیآیندمستقیم‌ترند
و بنابراین بمقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی میباشند همینکه چندین چیز
متفقاً بیک‌سو متوجه باشند و درآنجانب برای همه آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون
که از بطن چپ قلب‌خارج میشوند همه متوجه دماغ‌میگردند) ناچار اجزائی که‌قویترند
اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت مینمایند وبتنهائی خودرا بمقصد میرسانند .

دررساله‌ای که پیش‌از این میخواستم منتشر کنم‌همه این‌مطالب رایك‌اندازه بتفصیل
بیان کرده بودم پس از آن‌باز نموده بودم که ساختمان‌اعصاب و عضلا بدن‌انسان‌چگونه
باید باشد تا روح حیوانی که درون آنست بتواند اعضا را حرکت دهد چنانکه می بینیم
سر بریده با آنکه بیجان است بازاندك مدتی پس از جدا شدن از تن می‌جنبد و خاك
رابدندان میگیرد و نیزشرح داده بودم که در دماغ چه تغییراتی باید واقع شودتاخواب‌و
بیداری عارض گردد ودرخواب رؤیادست‌دهد وچگونگی روشنی‌وآواز و بوومزه‌وگرمی
و خواص دیگر اشیاء خارجی بوسیلهٔ حواس میتوانند تصورات مختلف را دردماغ‌مصور
کنند و چگونه گرسنگی‌و تشنگی و نفسانیات‌دیگر درونی درآن تأثیرات‌مینمایندوحس
مشترك (۲) که‌این تصورات را دریافت میکند کجاست‌و حافظه که آنها را ضبط‌مینمایدو
متصرفه (۳) که آنها را بانواع مختلف تغییروتبدیل داده صورتهای جدیدتر کسب‌میکند
بهمین وسیله روح حیوانی‌را در عضلات‌توزیع نموده اعضاء بدن را باقسام چند بحرکت
میآورد چه از جهت اشیائی که بحواس او ظاهر میشوند و چه‌بسبب نفسانیات درونی که
در آن میباشند و اعضاء ما میتوانند بدون اینکه اراده ما آنها راراه ببرد حرکت کنندو

(۱) Esprits animaux لفظ روح دراینجا بمعنائی که متبادر بذهن ماست استعمال
شده یعنی امرمجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری ازخون است که بنا بفرض دکارت چون
بعضلات میرسد مایهٔ حرکت آنها میشود و اعصاب رامجوف دانسته وحامل‌آن ذرات تصور کرده
زیرا که دکارت بجز نفس انسانی بهیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده است

(۲) Sens Commun (۳) Fantaisie باصطلاح امروز Imagination

این فقره عیب نخواهد بود در نظر کسانیکه میدانند انسان بصنعف خود بسی ادوات و دستگاههای جنبنده میتواند بسازد بااجزاء وقطعات‌معدود درحالی که در بدن هرحیوانی عدهٔ کثیری استخوان و عضله‌وعصب وشریان وورید و اجزاء دیگر موجوداست‌وبنابراین بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آنرا ساخته و تنظیم آن البته‌بهتر از دستگاههای بشری داده شده‌و با آنها قابل مقایسه نیست وحرکاتی معجب‌ترازحرکات دستگاهها و ادوات مصنوع انسان از آن سرمیزندو در اینمورد مخصوصاً تفصیل‌داده‌باز نموده بودم که اگر دستگاههائی‌ساخته شود که اعضا وصورت ظاهر بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد هیچ وسیلهٔ نخواهیم داشت که جنس آنها را از هرجهت‌غیراز آن حیوانات بدانیم ولیکن اگـر دستگاههائی شبیه ببدن ما بسازند که بقدرامکان جمیع حرکات ما راتقلید کند بازهمواره دووسیله‌در دست ما هست که از روی اطمینان‌حکم کنم که انسان حقیقی نیستند اول اینکه آنها هیچ گاه سخن یا دلائل دیگری که مـا برای نمودار ساختن منویات خود داریم نمیتوانند بکاربرند هر چند بخوبی میتوان فرض کرد که دستگاهی از آلات‌ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون بتأثیراتی‌جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی بعمل آید کلماتی بگویدمانند اینکه اگر نقطهٔ از آنرالمس کنند بپرسد از من چه میخواهید واگر جای دیگر رادست بزنند فریاد کند آزارم کردید‌وقس علیهذا ولیکن نخواهد توانست‌آن کلمات را تنوع‌دهدتا برطبق‌آنچه در حضورا‌واظهار میکنند سخن بگوید در صورتیکه آدمی هر قدرهم ابله باشد براین امر قادراست .دوم اینکه هرچند آن دستگاهها بسیاری از کارها را مانند ما بلکه بهتر از ما انجام‌میدهند از پاره امور دیگرحتماً عاجزند که‌از آن معلوم میشود که فعل آنها از روی شعور نیست بلکه نتیجه وضع‌وچگونگی‌اجزاء واعضاء آنهاست وبس‌زیرا که عقل وشعوروسیله‌ایست عام‌که در هر مورد بکار میرود ولیکن اعضاء بـرای هـر عمل خاص و کیفیت وتنظیم مخصوص لازم دارند و بنابراین بر حسب عقل ممکن نیست در یك دستگاه بقدری‌اعضاء و ترتیبات‌گوناگون تعبیه شود که در همهٔ موارد زندگانی بتواند کارکند چنانکه عقل مارا بکار وامیدارد.

پس بهمین دووسیله تفاوت میان حیوان و انسان را نیز میتوان در یافت زیرا که این نکته‌ایست مهم که‌آدمیان هر اندازه‌ابله و بلیدباشند و حتی سفهاودیوانگان‌میتوانند الفاظ چند باهم ترکیب کرده کلامی‌بسازند که افکار خود را بآن وسیله بفهمانندو‌هیچ حیوان دیگر هرقدر کامل‌و خوش خلقت باشد چنین کاری‌نمیتواند و این نه از آنست که نقصی در اعضاء آنهاست چه دیده میشود که زاغ و طوطی مانند ما ادای الفاظ میکنند ولیکن مثل ما نمیتوانند سخن بگویند یعنی معلوم سازند که آنچه میگویند نتیجهٔ فکر

نهاست در صورتیکه مردم کروگنك مادرزاد که مانند حیوانات بلکه بیش از آنها فاقد عضاء تکلم میباشند بـرحسب عادت علائمی میسازد و مطالب خود را بکسانیکه با ایشان عاشرند و میتوانندزبان آنهارا بیاموزند میفهمانندپس از اینجا میتوان‌دانست که‌جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزادعقل دارند بلکه هیچ عقل ندارند زیرا معلوم‌شد که برای سخن‌گفتن عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات بکلی باروح‌انسان متفاوت‌است وگرنه چون میان جانوران همجنس نیز مانند افراد انسان تفاوت هست و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت می‌پذیرند همانا یك فرد طوطی یابوزینه در نوع‌خودچنان کامل میشد که باندازه یك طفل بلیدیالااقل طفلی که شعورش مختل است استعداد‌داشته باشد و نیز نباید سخنگوئی‌را باحرکات طبیعی که‌دلالت بر نفسانیات‌میکندو آلات‌وادوات هم میتوانندآنها رامانند حیوانات‌تقلیدنمایند اشتباه نمود و نباید مانند بعضی‌از پیشینیان گمان‌کرد که جانوران سخن میگویندو ما زبان آنها را نمیفهمیم زیرااگرچنین‌بودچون بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ماست بماهم مانند همجنسان خود تفهیم میکردند و نیز این نکته بسی‌قابل ملاحظه است که بسیاری از جانوران درپارای از اعمال‌خوداز ما زبردست ترند اماهمان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارندو بنابراین آنچه را بهتر ازما میکنند دلیل نیست‌براینکه عقل دارند زیرا اگر چنین بودعقل‌آنها کاملتر از عقل انسان میبود وهمه‌کارهای دیگررا هم بهتر میکردند بلکه دلیل براینست که هیچ عقل ندارند و محرك اعمال آنان طبیعت است که بمقتضای چگونگی اعضاءکار جزئی از آنها سر میزند چنانکه میبینیم با همه عقل و دانائی ماساعت که جز چرخ دفتر چیزی نیست شماره‌ساعات و میزان اوقات را درست‌تراز ما معلوم‌میکند .

پس ازآن نفس‌ناطقه را وصف‌کرده وباز نموده بودم که آن مانندچیزهای‌دیگر که شرح داده‌ام ممکن نیست از خاصیت ماده برآمده باشد بلکه مخلوقی جداگانه‌است و بیان‌کرده بودم که‌سکنای او رادربدن مانند قرارگرفتن کشتیبان درکشتی نبایدفرض کرد چه با این فرض‌فقط حرکت دادن اعضاء درست میشود ولیکن دارا بودن عواطف وخواهش‌ها چنانکه ماداریم بعبارت دیگر انسان واقعی بـودن چنانکه ماهستیم، مقتضی است که نفس بابدن پیوستگی و یگانگی کامل‌داشته باشد و اگراینجا در خصوص نفس سخن را اندکی درازکشیدم بسبب غایب اهمیت آنست زیرا گذشته از انکار وجودباری که گمان میکنم بقدرکفایت خطا بودن آنرا پیش ازاین اثبات کرده باشم هیچ خطای دیگری عقلهای ضعیف‌را از شاهراه فضیلت آنقدر دور نمیکند که گمان‌کنندنفس‌حیوان و انسان از یك‌جنس است و بنابراین ماهم مانند مور ومگس پس ازاین زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم در صورتیکه اگر بدانند نفس‌حیوان وانسان چه اندازه با هم

تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان را از بدن و فانی نبودن آنرا بافنای بـدن بهتر فهم میکنند وچون سبب دیگری نیز که آنرا معدوم سازد دیده نمیشود طبعاً حکم بقای آن مینمایند .

بخش ششم

کتابی را که شامل همهٔ این مسائل بودسه سال پیش بپایان رسانیده مشغول بازدید آن شده بودم تا بچاپخانه بفرستم ولی درآن هنگام آگاه شدم که کسانیکه من سردر پیش آنها دارم (۱) وفرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست رأیی را که دیگری (۲) چندی پیش در باره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردد دانسته‌اند و هرچند نمیخواهم بگویم من باآن رأی موافقم ولیکن پیش از آنکه آنها از آن عیبجوئی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشددرآن ندیده بودم وبنابراین اگرعقل مرا باختیار آن رأی واداشته بود مانعی نمیدیدم که خود آنرا نوشته‌و منتشر کنم . از این رو ترسیدم که مبادامنهم دربارهٔ عقاید خود گمراه باشم هرچند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم مگر آنکه به یقین آنـرا مبرهن ساخته باشم و چیزی ننویسم که بتواندبکسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خودبرگردم و ازنشرآن عقاید خودداری کنم زیراهرچند دلایل من برآنچه عزم کرده بودم بسیار قوی بود طبع من که همواره مرا بتصنیف کتب بی‌رغبت میساخت فوراً دلایل دیگر برانصراف از این عزم‌اقامه نمود ودلایل دوطرف‌قضیه چنانست که‌ذکر آنها در اینجا برای من بجاست وشاید که‌برای خوانندگان نیز دلپسند باشد.

من هیچگاه باموری که نتایج طبع وذهن خودم بوده چندان وقع نگذاشته‌ام و تا وقتیکه بهرهٔ دیگری از روش‌خود نبرده بودم‌جزاینکه درپاره‌ای از مشکلات‌علوم‌نظری کامیاب شده و یا اعمال خویش راباموجباتی که آن روش برمن معلوم میساخت‌سازگار نموده بودم خودم را مکلف به تصنیف و تحریر آن مطالب نمیدیدم زیراکه همه کس‌در آداب‌و اخلاق‌رأی‌و نظردارد وچنان‌خود را مصاب‌میداند که‌اگر غیر از کسانیکه‌خداوند

---

(۱) مقصود اولیای دین‌اند بمقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیارکرده بود ودرآغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است وباید توجه‌کرد که فرمانروائی آنانرا فقط براعمال خود قائل است وافکارخویش راتنها تابع عقل میداند.

(۲) گالیله مقصود است‌که رای بحرکت زمین داده بود ودکارت هم درکتاب خود همین رأی رااختیارکرده اما پس ازمحکوم شدن‌گالیله جرأت نکردآنرااظهارکند ودراینجاهم احتراز میکند ازاینکه بگوید من به‌آن رأی قائلم .

آنها را بر مخلوق خود سلطان قرار داده یا فضل و همت پیغامبری بایشان عطافرموده کسی مجاز بود که آداب مردم راتغییر دهد اصلاح کنندگان امور عامه بعدد نفوس خلائق میبودند و درباب نظریات عقلی همهر چند آراء خودرامیپسندیدم قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند که شاید بیشتر میپسندند . اما همینکه در طبیعیات کلیاتی بدست آوردم وآنهارا در بعضی ازمشکلات خاص بآزمایش در آوردمو مشاهده کردم که چه نتایج از آن میتوان گرفت و چه اندازه با اصولی که امروزه بکار برده شد تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنهارا پنهان نگاهدارم گناه کرده وبا قانون کلی که هر کس مکلف است باندازهٔ توانائی خودخیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده‌ام زیرا آن کلیات را چنان یافتم که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیارمفید بدست دهند و بجای فلسفهٔ نظری که در مدرسه‌ها میآموزند میتوان یك فلسفه علمی قرار داد که قوت وتأثیرات آتش وآب وهوا و ستارگان و افلاك وهمه اجسام دیگر راکه برما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌روان برما معلوم است بنابراین بتوانیم همچنان معلومات مزبور رابرای فوایدی که در خورآن میباشند بکاربریم وطبیعت را تملك کنیم وفرمان بردار سازیم واین نه تنها برای اختراع صنایع وحیل بیشمار مطلوب است که مارااز ثمرات زمین وتمام وسایل آسایش که درآن موجود است بی زحمت برخوردار میسازد بلکه بخصوص برای حفظ تندرستی بکار است که نخستین نعمت و پایهٔ نعمت - های دیگردنیوی است زیراکه روح‌هم چنان بمزاج وکیفیت‌اعضاء بدن‌بسته است که اگر وسیله‌ای برای‌افزون‌ساختن خردمندی وزیرکی‌مردم بتوان یافت بعقیدهٔ من همانا ازعلم طب آنرابایدخواست هرچند طبی که امروزمتداول است چندان چیزی که فایدهٔآن قابل اعتناء باشد ندارند ولی باآنکه نمیخواهمآنرا حقیر بشمارم میدانم که‌همه کس حتیآنها که بآن اشتغال دارند اقرار میکنند که‌آنچه امروز ازطب معلوم است نسبت بآنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست واگر علل واسباب دردها و درمانهائی که طبیب برای آنها مقرر داشته است درست معلوم میشد بسیاری از امراض جسمانی وروحانی وحتی شاید ضعف پیری رامیتوانستیم ازخود دفع کنیم وچون من‌قصد داشتم همه عمررامصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم وبراهی افتاده بودم که پیرویآن البته بمقصد میرساند مگر اینکه کوتاهی عمریانقصان تجربه مانع‌شود بااینهمه معتقد شدم که بهترین چارهٔ این دومانع آن خواهد بود که قدرقلیلی‌را که خود دریافته‌ام بدرستی بعموم برسانم واذهان‌مستعد رادعوت کنم که برحسب میل وتوانائی درتجاربی که باید بعمل‌آوردشرکت نموده بر معلومات بیفزایند وآنها نیزهرچه را بیابند میان مردم نشردهند تا متأخرین ازجائی که متقدمین ختم کرده‌آغاز کنند وازاین‌راه عمروزحمت اشخاص بسیار بیکدیگر

پیوسته شودوجمعاً نتایجی بس بزرگتراز آنکه افرادبتنهائی میتوانند بگیرند حاصل آید(۱).
حتی برخوردم باینکه هرچه معلومات انسان پیش میرود بعملیات آزمایشی محتاج تر میگردد زیرا در بدوامر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایشهای غریب ونادر نرود وفقط تجاربی را بکار برد که طبعاً پیش میآید واگر شخص اندکی فکور باشد ناچار بآنها برمیخورد. ودلیل آن اینست که هرگاه کسی علل امور پیش پا افتاده را نداند از قضایای نادره غالباً فریب میخورد زیرا کیفیاتی که همراه آنها است بقدری خرد ودقیق است که برخوردن بآن بسیار دشوار میباشد . اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود: نخست کوشیدم که اصول وعلل اولی هرچیز راکه هست یا میتواند باشد بطورکلی دریابم وبرای این مقصود جز خداوند راکه آفریننده هرچیز است درنظر نگیرم وآن اصول را جز ازچند فقره تخمه های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرا نگیرم پس ازآن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی ترین اثراتی که ازآن علل میتوان استنباط کرد چیست وچنین میپندارم که درآن مقام افلاك وکواکب وخاك را یافتم وحتی در روی زمین آب وهوا وآتش ومعدنیات وچیز های دیگرکه ازهمه ساده تر وپیش پا افتاده‌ تروبنابر این شناختن آنها آسان تر است . سپس چون بچیزهای جزئی توجه نمودم آنهارا چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان راعاجز دیدم ازاینکه انواع اجسام موجود روی زمین را ازآنچه ممکن بوده است بمشیت خداوند درآن موجود شود تشخیص وتفکیك کندو همچنین ازاینکه بتواند ازآنها استفاده نماید مگراینکه از آثار پی بعلل برد وتجارب مخصوص بسیار بکارآورد سپس همه چیز هائیکه درهر زمان برحواس من پدیدار شده بود بذهن خویش عرضه کردم وبجرات میتوانم گفت هیچ چیز نیافتم که آنرا با اصولی که بدست آورده بودم توجیه نتوانم کرد اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت باندازه‌ای بسیط ووسیع واصول سابق الذکر ساده وکلی میباشند که هراثر خاصی را میبینم فوراً درك میکنم که آنرا باقساط چند میتوان ازاصول مزبور استنتاج وتوجیه نمود وغالباً بزرگترین مشکل من آنستکه دریابم که بکدام قسم ازتوجیه باید متوسل شد وچاره دیگری برای آن در نمییابم جزاینکه بآزمایشها وعملیاتی تازه‌دست برده‌شود آنچنانکه توجیه آن امر بیکی ازاقسامی که در نظر است بادرستی تجربه سازگار گردد وبقسم دیگر ممکن نشودومن اکنون درآن مقام هستم که بعقیده خودم اکثرآزمایشهائی راکه برای این مقصود میتواند بکار رود بدرستی میدانم که بچه شیوه باید عمل نمود لیکن این‌فقره راهم میدانم که آن تجارب چنان‌است وباندازه فراوان که به‌تنهائی ازدست من ساخته نیست ومال من نیز کفاف نمیدهد اگرچه هزار برابر آنچه دارم داشته

(۱) همین دستور است که درقرون اخیر پیروی کرده ودامنه علم‌را فوق‌العاده‌وسعت داده‌اند.

باشم وبنابراین میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته بمقدارآزمایشهائی است که وسیله عمل‌آنها برای من فراهم شود واین کیفیت رامیخواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم وسودی راکه برای عموم ازآن حاصل تواند شد چنان آشکار سازم که جمیع کسانیکه بطور کلی خیر مردم را میخواهند یعنی همه اشخاصیکه بحقیقت راد - مردند وتزویر وریانمیکنند و صرف مدعی نیستند مجبور شوندمرا آزمایشهائی که بعمل میآورند آگاه سازندو همچنین در دنبال کردن آزمایشهائی که باید بعمل‌آید مساعدت نمایند .

اما ازآن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داده ومعتقد شدم که راستی باید هراندازه در کشف حقایق پیش میروم آنچه راکه اهمیتی دارد بنگارم وچنان درآن‌باب دقت کنم که گوئی میخواهم آن را بچاپ بدهم تااینکه نخست درمسائل بهتر غور نمایم زیرا مسلماً شخص درکاری که بنظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تاآنچه برای خویش میکند چنانکه بسیار شده است که مطلبی بذهنم رسیده وآنرا درست پنداشته‌ام اما چون خواسته‌ام بتحریر درآورم خطای آنرا دریافته‌ام . دوم اگر بتوانم سودی بمردم برسانم وهرگاه نوشته های‌من ارزش داردکسانیکه پس ازمن برآنها دست یابند چنانکه درخور است ازآنها بهره برند ولیکن بهیچوجه راضی نشوم که درزندگی من منتشر گردد تاغوغائی که ممکن است درباره‌آنها واقع شود وآوازه نیك یابدی که شاید ازآن برای من حاصل گردد اوقاتی راکه میخواهم مصروف کسب معرفت نمایم ازمن نگیرد وبهدر ندهدزیرا اگرچه هر کس باید بقدری که درقوه دارد بدیگران خیر برساند وکسیکه نفعی‌برای مردم ندارد وجودش بیمصرف است لیکن ازاین‌نکته نباید غافل شد که تنها نگران زمان حال نباید بود وسزاوار است که‌آنچه اندك سودی برای حاضرین دارد فدای کار هائی بکنیم که نفع بزرگتری باخلاف مابرساند ونیز پنهان نمیکنم که‌آنچه من تاکنون درك کرده‌ام نسبت بآنچه برای من مجهول مانده تقریباًهیچ است ولی از درك‌آن مأیوس نیستم زیراکسانیکه در علوم کشف حقایق میکنند مانند اشخاصی هستند که بجمع مال‌آغاز مینمایند که چون فقیرند بدست‌آوردن مالی اندك برایشان بسیار دشوار تراست ازتحصیل اموال بسرای توانگران وهمچنین میتوان آنان را تشبیه کرد بفرماندهان لشگر که برحسب عادت هرچه فیروزی بیشتر مییابند بر قوای ایشان افزوده میشود وسرداری که شکست خورده است اگر خود داری کند و لشگرراجمع‌آوری نماید وبیشتر کاردانی وهنردارد تافرماندهی که هنگام فیروزی شهرها وکشورها مسخر مینماید وبراستی که سعی دررفع مشکلات وشبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است مانندکار زار است وچون شخص درامری که فی‌الجمله مهم وکلی باشد عقیدهٔ غلط پیدا کند درواقع شکست خورده وپس ازآن بسیار چالاکی باید تاباز بحالت

سابق بازآید واگر اصول ومبانی درست واستوار درذست میداشت بسی بیشتر پیشرفت حاصل مینمود . امامن اگر پیش ازاین حقایقی درعلوم کشف کرده‌ام (وامیدارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت‌آن درنتیجه فیروزی برپنج یاشش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزلهٔ فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است وبلکه باك ندارم ومیگویم که بیش از دو سه فتح دیگر مانند آنها حاجت ندارم تاکاملا بمراد خود برسم (۲) وبرحسب ترتیب طبیعی ازعمر من‌آنقدر نگذشته که برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم . ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکار برم خود رامکلف میدانم که‌آنرا تقویت‌بکنم واگر کتاب مبانی علم‌طبیعی (۳) را بطبع برسانم البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد زیرا هرچندآن مسائل چنان واضح است که هرکس بشنود میپذیرد وهیچیك ازآنهـا نیست که نتوانم مبرهن سازم معهذا چون ممکن نیست باهمه عقاید مختلف مردم‌دیگر موافق باشد البته مخالفت هائی برخواهد انگیخت ومرا ازکار بازخواهد داشت .

شاید بگویند این مناقشات هم‌سودمند است برای اینکه اگر خطائی رفته‌متنبه‌شوی واگر حقی گفته باشی بواسطهٔ همان مخالفت ها آشکارتر گردد ومردم بهتردرك نمایند وچون اشخاص چند بیش ازیك‌تن میتوانند مطالب را ببینند هم‌اکنون اگر ازآنها بنای استفاده بگذاری کشفیات آنـان بتومدد خواهد کرد . لیکن هرچند من خـود را بشدت خطاکار میدانم وهیچ گـاه بافکاری که بذهنم میرسد اعتماد نمیکنم معهذا تجربه مـانع است که ازاعتراضاتی که بمن بشود امید نفعی داشته باشم زیرا پیش ازاین‌آراء مردم را آزموده‌ام چه ازنـاحیهٔ دوستان وچه از اشخاص بیطرف وحتی ازکسانیکه سوء نیت و حسد داشتند والبته‌عیبی راکه دوستان ازنظر محبت‌پنهان میکردندآنان‌آشکار میساختند بااینهمه نادر افتاده که ازاعتراضات چیزی‌برمن معلوم شود که خود بیش‌بینی نکرده‌باشم مگر اینکه ازمورد نظر من بسیار دور وغیر مرتبط بوده است وبنـابر این معترضی سبت بعقاید خود نیافتم که ازخودم بااغماض تریا بی‌انصاف ترنبوده باشد هیچگاه ندیدم مباحثاتی که درمدرسه میشود مجهولی را معلوم کند چه‌هرکس میکوشد تـابر دیگری غلبه یابد وباینواسطه همه بیشر دنبال‌آن هستند که حفظ ظاهر نمایند ودلایل هردوطرف را ازروی حقیقت نمیسنجد وکسانیکه یك مدت وکیل بوده ومدافعهٔ نیکونموده باینجهت

---

(۱) کتابیکه‌این گفتار مقدمهٔ آن بود.

(۲) راه را بسیار نزدیك میدانسته است ازآنزمان تاکنون سیصد سال است دانشمندان بسیار بهمین دستورکار میکنند وهنوز بجائی نرسیده‌ایم .

(۳) کتاب«احوال عالم» .

بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی برافکار من نیزچندان نخواهد بود زیرا هنوزآنهارا باندازه‌ای بسط نداده‌ام که ازافزایش بسیار بی‌نیاز شده باشد وبنابرین موقع نرسیده که آنها را بکار بیندازند و گمان دارم بخودستائی میتوانم گفت که برای افزایش آنها خود ازدیگران تواناترم نه از جهت آن که دردنیا کسی داناتر ازمن نیست بلکه ازآن سبب که هیچکس چیزی‌را که ازدیگری بیاموزد مانندآنچه خود ابتکارنموده بخوبی‌درك نمیکند چنانکه برای من بارها شده است که بعضی ازعقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرك بیان نموده‌ام وهنگامی که بـا ایشان گفتگومیکردم چنین مینمود که بخوبی آنرافهم میکنند ولیکن چون بازگومیکردند میدیدم دیگرگونش ساخته‌اند وبـاعقیده من بکلی متفاوت شده است وباین مناسبت موقع رامغتنم شمرده ازآیندگان تمنی میکنم هرگاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد اگر خودم آنرا نشر نکرده‌ام باور نکنند ونیز شگفت ندارم ازآراءعجیب وغریبی که بحکمای پیشین‌نسبت میدهند درحالیکه نوشته‌های آنها بمن نرسیده وبهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نامعقول بوده‌باشد بلکه معتقدم که آنهـا رابدرستی نقل نکرده‌اند چه‌آن حکمـا بهترین مردم عصر خود بوده‌اند چنانکه تقریباً هرگز نشده است که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل بیابد و یقین دارم که همه‌آن کسانی که امروز باکمال عشق‌وشور ازارسطوپیروی میکنند خرسند خواهند بودکه باندازهٔ اوبراحوال طبیعت معرفت بیابند (۱) اگر چه بااین شرط باشد که هرگز بیش ازآن چیزی ندانند مانندگیاه عشقهٔ که هیچگاه ازدرختی که بآن‌پیچیده بالاترنمیرود بلکه غالباً چون بسرآن رسید بزیر برمیگردد وتنزل میکند وهمین ترقی معکوس نصیب ابنای زمـان ماست چه محققان سلف هریك مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده وتحقیقاتش ازبیاناتی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود ولیکن پیروان اوازبیـانات اومیخواهند مشکلات‌دیگری راهم که مصنف متعرض‌آنها نشده بلکه شاید هیچ بخاطرش خطور نکرده ازبیانـات اودریـابند وبعقیده من‌این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند یعنی نـادان ترمیشوند ازآن‌که هیچ تعلیم نمیکردند ولیکن بـرای کسانی که قریحهٔ عالی ندارند این قسم حکمت یافتن‌کار را آسان میکند زیرا که بسبب ابهام واجمـال حدود واصولی که بکار میبرند ازهرچیز میتوانند چنـان بجرأت بحث کنند

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت بارسطو وحکمای سلف رعایت ادب وقدردانی را از دست نمیدهد وجدالش باکسانی است از متاخرین که از شهرت واعتبار متقدمین سوء استفاده کرده تعلیمات آنها را بدرستی درك ننموده وباشتباهات خود جامد ومتعصب شده وعلم رامحدود ومحصور بهمان سخنها میدانند .

که گوئی آنـرا میدانند و بادقیق ترین وزبردست ترین اشخاص درآن باب جدل کند و بهیچ طریق ساکت وقانع نشوند و چنین اشخاص بنظر من بنابینائی میماند که چـون میخـواهد بـاآدم بینا زد وخورد کند وبراو چیره شود او را بقعر سردابه تـاریکی میبرد . پس البته چنین صرفهٔ کسان درآنست که من ازنشراصول فلسفی که بکار میبرم خود داری کنم زیراآن اصـول درنهایت سادگی وروشنی است واگرمنتشر کنم چنـان است که بسردابی که برای زدوخورد درآن‌نـزول کرده‌اند دریچه‌ای باز کرده وروشنائی وارد نموده باشم امـا برای نفوس عالی‌ترنیز شناسائی فلسفهٔ من مطلوب نخواهد بـود زیرا اگر میخـواهند درهر مـوضوع بتوانند بحث کنند وآوازهٔ فضل وحکمت دریـابند اکتفا بظـاهر سازی برایشان بهتراست چه در هرباب صورت ظاهری ازحقـایق دریافتن زحمتی نداردولی کشف حقیقت مدت میخواهد وتدریجی‌است ونسبت بمعدودی ازامورمیسر میشود و چون ازغیر ازآن امـورسخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار بنـادانی نمود واما اگر بامن هم سلیقه هستند ومعرفت حقایق معدودم را برنمایش بعلم کل اشیاء برتری میدهند چنان که برتری هم دارد درآن صورت زیاده برآنچه دراین گفتار اشاره کرده‌ام حاجت ندارند چه اگر قادرند بر اینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بعقیده خود دریافته‌ام‌آنها نیزمیتوانند دریابند خاصه‌اینکه چون من‌همیشه اموررا برحسب ترتیب بمطالعه در آورده‌ام یقیناًآنچه هنوز برمن مکشوف نشده و بـاید بشود بالطبع دشوارتر ونهان‌ترازآن است که تاکنون دریافته‌ام والبته اگرازمن بیاموزند برای ایشان کمترلذت خـواهد داشت تاخـود کشف کنند گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل‌آسان آغاز کرده کم کم بمطالب مشکل برسند قوه وملکه‌ای‌پیدامیکنند که ازهمه تعلیمات من برای ایشان مفیدترخـواهد بود چنانکه دربارهٔ خودم معتقدم براینکه اگر همهٔ حقایقی که شخصاً جستجو کرده واثبات نموده‌ام ازدیگران آموخته وزحمتی بـرای درك آنهانکشیده بودم هرگزحقایق‌دیگر کشف نمیکردم والبته ملکه‌ای که حـاصل نموده وسهولتی که برای من‌دست‌داده که چون سعی درجستجوی حقایق‌میکنم هرروزمطلبی تازه درمی‌یابم پیدا نمیکردم ومختصر کلام اینست که اگردردنیا کاری باشد که دیگری نتواند مانند کسیکه آن راآغاز کرده بخوبی بپایان برساند کاری است که من‌مشغول‌آن‌هستم .

هرچند انجـام رسانیدن همه آزمایشهائی که جهت‌آن مقصودلازم است ازیك نفر ساخته نیست ولیکن دست دیگری راهم نمیتواند درکاربیاورد مگر کارگران و کسانیکه بتواند بآنها مزد بدهد تاباميد نفع که محرك بزرگی است آنچه رادستوردهد بدرستی بسازند چه‌آنها که ازروی کنجکاوی یـا بقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حـاضر شوند گذشته ازاینکه غالباً وعده میدهند ووفا نمیکنند و پیشنهـاد های نیکو مینمایند وهیچ یك بجائی نمیرسد البته در عوض مساعدتی که میکنند توقع دارند مشکلاتی که دارند

حل شود یانسبت بزحمتشان قدردانی وتعارفاتی ابراز گردد که دراین گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود واما آزمایشهائی که دیگران کرده باشند اگرهم حاضرشوند باطلاع او برسانند (در صورتی که هرگز نخواهند کرد چه آنهـا را ازاسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو وزواید دارد که بیرون آوردن حقیقت از آنجمله بسی دشوار خواهد بود وبرفرض که بعضی ازآن آزمایشها قابل استفاده باشد چون عمل کنندگان آنها سعی داشته‌اند آنهارا بـا اصول متخذه خود موافق نشان دهند البته چنان بدوغلط تعبیر و توجیه شده که صرف عمر برای انتخاب واختیارآن آزمایش‌هـا نیزارزش ندارد حاصل اینکه اگر دردنیا کسی باشد که بطوریقین قادر بر کشف مسائل مهم وبرآنچه برای مردم از هرچه سودمندتر است توانا بوده بـاشد و بهمین جهت دیگران بخواهند بهروسیلهٔ باو یـاری کنند تابمقصود خود نـائل گردد نمیدانم برای او چه میتـوانند کرد جز اینکه مصارف آزمایشهائی راکه بآن محتاج است فراهم سازند ومراقب بـاشند که بمزاحمت اشخاص فرصت ازاوفوت نشود . امـا من در باره خـود آن عقیده راندارم که بتوانم وعده‌های فوق‌العاده‌ای بدهم‌وچنان خودپسند ومغرورنیستم که تصورکنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلبستگی داشته باشد وطبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم ازمردم مساعدت بپذیرم درحالیکه بتوان گمان برد که سزاوارنبوده‌ام .

همه این ملاحظات رویهمرفته سه‌سال پیش مراازنشرکتابی که دردست داشتم باز داشت بلکه عزم کرده‌ام تا زنده‌ام تصنیف دیگری هم که آنطورکلی باشد ومبانی آراء مرادرعلوم طبیعی معلوم سازد بازننمایم اماپس ازآن بازدو نظرپیدا شد که مرابنوشتن بعضی رسائل‌خاص وآگاه ساختن عامه ازپاره‌ای ازاعمال ونیات‌خودم وادار نمود. نخست اینکه اگر اینکار رانمیکردم بسیاری ازمردم که ازنیت سابق‌من برنشر بعضی نوشته‌ها آگاه بودند ممکن بود محملهـائی برخـود داری من قرار دهند که وهن من بـاشد زیرا هرچند جویای شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم ازآن بیزارم چون مخل‌آسایش است ومن آسایش را برهرچیز ترجیح میدهم لیکن هرگز نخواسته‌ام اعمال خود رامانند جنایات پنهـان بدارم یا سعی و احتیاط بکاربرم که ناشناس بمانم زیرا گمان داشتم از این جهت بخـویش زیـان میرسانم ونیز از همین راه نـوعی تشویش حاصل میکردم که آن‌خودمخل فراغ‌خاطری‌است که خواهـانم و باآنکه همواره این شیوه را داشته‌ام که نه‌جویای نام ونه ازآن گریزان بوده‌ام بالطبیعه شهرتی پیدا کرده‌ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم‌تـالااقل نام خود را ننگین نکنم . نظردوم که مرا بنوشتن این کتـاب واداشت آن بود که دیدم هرروز حصول‌نیت من بر کسب معرفت بتأخیرمیافتد بسبب آنکه بآزمایشهای بسیارحاجت دارم وبی مساعدت دیگران از عهده برنمیآیم هرچند آنقدرهـا

امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید لیکن نمیخواهم باندازه‌ای‌در بارهٔ خود کوتاهی کنم که بازماندگان‌روزی‌سرزنشم‌نمایند که اگر اهمال‌نکرده وبرما معلوم‌میساخت که چه یاری بمقاصد او میتوانیم بکنیم نتایج وآثاربهتر برای ما میگذاشت .

پس فکر کردم که بسهولت میتوانم موادی اختیار کنم کـه چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد و مرا مجبور نسازد که‌از اصول وآراء خود بیش ازآنچه مایلم ابراز کنم و با اینحال بقدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علوم چه‌کار ازمن ساخته است وچه ساخته نیست و نمیخواهم بگویم ازعهده اینکار بر آمده‌ام وبردیگران پیش‌دستی کرده در نوشته های خود اظهارنظر کنم بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده به آزمایش در آید وازهمه کسانیکه اعتراضاتی بنظرشان میرسد برای مزیدرغبت ایشان درخواست میکنم که قبول زحمت نموده آنها را برای کتاب فروش من بفرستند تا هم ازآن‌آگاه شوم و هم جوابرا ضمیمه سازم و باینوسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینندوحقیقت را بهتر دریابندووعده میدهم که‌در جواب‌سخن رادرازنکشم واگر بخطای‌خودبرخوردم صادقانه اذعان کنم وهرگاه‌خطائی در خود نبینم آنچه راکه برای دفاع از نگارش‌های خود لازم میدانم بسادگی بگویم ووارد بیان تازه نشوم تا رشته مطالب ازاین‌ماده بآن ماده دراز نگردد.

اگر پارهٔ از مواد که در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات جو ذکر کرده‌ایم بدواً غریب بنظر آید بواسطه اینکه آنها رافرضیات نامیده‌ام و چنین می‌نماید که نمیخواهم مبرهن سازم باید حوصله کنند و همه را بدقت مطالعه نمایند و در این صورت امیدوارم راضی شوند زیرا بعقیدهٔ من دلایل دنبال یك دیگر میآیند چنانکه مؤخرات بمقدمات که علت آنها میباشند و مقدمات بمؤخرات که معلول آنها هستند ثابت میشود و نباید چنین پنداشت من در اینمورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آنرا دور مینامند زیراکه چون اغلب معلولها برحسب تجربه کاملا یقین میشوند پس علتهائی که من‌آن معلولها را از آنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنهاست نه اثبات . اما برعکس بواسطهٔ معلولها علت ها اثبات میشود واینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنستکه بـدانند بعقیدهٔ‌من میتوان آنها را از حقایق اولیه که فوقاً بیان کـرده‌ام استخراج نمود ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم تا از یك امر پرهیز کنم و آن اینستکه بعضی‌اشخاص‌تصورمیکنند آنچه را دیگری درعرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همینکه دو سه کلمه از آنرا شنیدند در یك روز میفهمند و میدانند وحال آنکه هرچه ذهن ایشان تیز و تندتر باشد بیشتر مبتلا بسهو وخطاو کمتر قادر بردرك حقیقت‌میباشند پس نخواستم اینچنین‌اشخاص آنچه را بتصور ایشان اصول و مبانی علمی من‌است گرفته فلسفهٔ عجیب و غریبی برروی آن بیافند وگناه‌آنرا برمن بگیرند زیرا نسبت بعقایدی که از خودمن‌است‌اگرتازه‌باشد

عیب نمیشمارم چه هر گاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست و نیز هیچیك را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم ولیکن میگویم اختیارات من مبنی براین نیست که دیگری آنرا گفته یا نگفته است بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است.

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی را که درباب مناظر و مرایا شرح داده شده (۱) بزودی بموقع عمل بگذارند گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست چه برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کرده و نکته‌ای فرو گذار ننموده‌ام زبردستی و انس لازم است و اگر میتوانستند دربدو امر نتیجه حاصل کنند همان اندازه مایهٔ شگفتی میبود که کسی بتواند بمجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی باو بدهند درظرف یکروز عود راکاملا بدرستی بنوازد. و اینکه بلغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء میکنم و بزبان لاتین که استادان مرا بکار است نمینویسم بامید آنست که کسانیکه عقل طبیعی بی آلایش خود را بکار میبرند از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء بکتب قدما دارند عقاید مرا بهتر درك خواهند نمود و اما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده‌اند و آرزوی من آنست که تنها ایشان در بارهٔ من حاکم شوند یقین دارم آن اندازه هوا خواه لغت لاتین نیستند که بسبب اینکه من مطالب خود را بزبان عامه بیان کرده‌ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمیخواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل کنم بیش از این تفصیل دهم یا در مقابل کسان تعهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم همین‌قدر میگویم عزم دارم براینکه آنچه از روزگار من باقی است جز بسعی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذرانم چنانکه بتوان از آن برای علم طب قواعدی مطمئن‌تر از آنکه تاکنون در دست بوده استخراج کرد و طبع من از رغبت بهر امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگر باشد (۲) چنان دور است که اگر پیش آمد روزگار ناچارم کند که دست بآن کار بزنم گمان دارم نتوانم از پیش ببرم و این امر را اقرار میکنم هرچند میدانم که در دنیا مایهٔ اعتبار من نمیشود و لیکن من آرزومند اعتبارات نیستم و همواره نسبت بکسانیکه از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت و مجال خود استفاده کنم بیشتر سپاسگذار خواهم بود تا آنکه محترم ترین مشاغل روی زمین را بمن پیشنهاد نمایند (۳).

پایان جلد اول

---

(۱) دستور تراشیدن بلور و ساختن دوربین

(۲) گویا منظورش بکار بردن معلومات خود در فنون لشکری بوده است.

(۳) از احتیاطها و التماس‌ها که میکند میتوان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه بوده و کسی که میخواسته است با استقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است.

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هیجدهم

جلد دوم

نگارش
محمدعلی فروغی

کتابفروشی زوار
تهران ـ خیابان شاه‌آباد

مقدمهٔ چاپ اول

بنام خداوند بخشندهٔ مهربان

چندسال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم «سیرحکمت دراروپاتامائهٔ هفدهم» وهرچند غرض اصلی ایـن بود که برای فهم کتـاب دکارت فیلسوت فرانسوی که آنرا بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد درواقع تاریخ مختصری بود از فلسفهٔ اروپـائیان اززمان باستان ودورهٔ یونانیان تاسیصد سـال پیش، وهرچند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند وآرزومند شدند که دنبالهاش تازمان حال نیزنوشته شود و وزارت فرهنگ‌دولت شاهنشاهی مخصوصاًمرابااینکار ترغیب نمود ووسیلهٔ چاپ‌آنرافراهم آورد واینك دراین مجلد سیرحکمت دراروپا ازآغاز سدهٔ هفدهم میلادی تاپایان سدهٔ هیجدهم بنظر دانش‌طلبان میرسد و امیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان شود ودرنظر است که بزودی درجلد سوم‌بقیهٔ این داستان نیز نگاشته‌آید وطالبان معرفت‌از افکار فلسفی اروپائیان تازمان حاضر اجمالاآگاه شوند.

خوانندگان محترم رایادآور میشویم که این‌کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبـان فارسی در میآورد وبنابرین البته خـالی ازنقص وعیب نیست وشایسته است که بدیدهٔ مهربانی درآن نگرند واز لغزشها درگذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده‌است که‌ازبحث درجزئیـات وفروع دوری جسته اصول تحقیقـات فلسفی اروپائیان رابه بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بنگـارش درآورم ومقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیـان بدان گفت وشنید یـانوشت وخواند میکنند که اذهانشان بسبب معاشرت باخارجیان مشوب نگردیده ودر نویسندگی اززبان پدران ما منحرف نشده‌اند وچون تأثیر آشنائی جوانـان ایرانی رابه بیانات اروپـائی در نگارشهای ایشان میبینم توجه‌میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل‌آید وفراموش نشود که هرقوم دربیان مطالب شیوهٔ خاص دارد که انحراف ازآن تضییع زبان است

و کمترین نتیجهٔ فاسدش اینست که شنونده یاخواننده مراد گوینده یانویسنده را بدرستی در نمییابد .

البته منظورم این نیست که ماباید افق نظر خود را بآنچه پدران ما میگفتند و مینوشتند محدود کنیم ودرمقام ابداع وتجدد نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم وجداً معتقدم که ماهم خود باید درفکر ابداع باشیم وهسم از خارجیان ومخصوصاً از اروپائیان اخذ واقتباس بسیار کنیم وبهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناساندن احوال وافکار واقوال اروپائیان گذرانده‌ام ونگارش همین کتاب خود یسکی از نشانیهای آنست ولیکن آگاهی و اقتباس از افسکار و لطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوهٔ زبان وبیان خود را ازدست بدهیم وپسندیده‌تر آنست که فکر اروپائی را بزبان وبیان اختصاصی ایرانی درآوریم وابنجانب چه در نگارش وچه درترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم اما اینکه کامیاب شده‌ام یانشده‌ام حکمش باخوانندگان است . بعقیدهٔ خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بودکه خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخواهند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما وعرفای ما بوجوهی دانسته وگفته‌اند . توجه باین نکته برای ماچه نتیجه باید داشته باشد ؟آیا مقام دانشمندان مارا بایدبزرگ کند یامحققان اروپا را باید در نظرما حقیر سازد ؟ اگر نتیجهٔ اول گرفته شود بعقیدهٔ من کاملا حق است ونتیجهٔ دوم امیدوارم دست ندهد زیراکه نشانهٔ عدم تعمق درمطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه وبدیع نیز بسیار دارند آنچه هم با گفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً برسبیل توارد بوده استواز این گذشته آن تحقیقات رادرقالبی مخصوص ریخته وبصورتی بدیع درآورده‌اند .

درهرحال اگر اینجانب موفق‌شده باشم که‌مطالب راساده‌وروان بیان کنم امیدوارم خوانندگان ازاینجهت مغرور نشوند وسرسری نخوانند . روان بودن لفظ نشانهٔ آسان بودن معنی نیست . مطالب بسیار عمیق است وفهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد و هرچند گمان دارم‌هرشخص هوشیاری‌میتواند ازاین کتاب‌استفاده کند، بهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال ازاصول عقاید حکمای پیشین‌آگاه بوده ونسبت بمعارف جدید وعلوم ریاضی وطبیعی امروزی هم‌بکلی بیگانه نباشد .

دراین کتاب درمقام رد وقبول وانتقاد تحقیقات فیلسوفان ویا مقایسهٔ آنها باعقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که‌آن خود داستانی دراز وازگنجایش این کتاب بیرون است واگر چنین میکردیم اطناب ممل وبفهم مطالب مخل میشد ودر نظر ماکار لازم تر ومفیدتر و مقدم‌تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان‌آگاه شوند وتیز

اینکه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را ببیان اختصاصی ایرانی درآوریم نباید حمل شود براینکه گفته‌های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده‌اند بیرون آورده و بافکار خودمان نزدیك کرده باشیم. آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است و هر چند ترجمه نیست کاملا مطابق با گفته‌های ایشان است و ازخود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف وتغییری بمطالب داده‌ایم.

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته‌ایم از آن جمله دو فهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی ودیگری از فارسی بفرانسه. اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که در حواشی کتاب مذکور شده و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که دراین کتاب آمده است ولیکن هیچکدام ازاین دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیباشد یك لفظ فارسی برحسب مناسب بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود و همچنین الفاظ فرانسوی درهرجا بوجهی باید بفارسی درآید و توضیح این فقرات باید باشرح و بسط تمام بیان شود و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد.

فروردین ۱۳۱۸

محمدعلی فروغی

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحلی پیمود، درضمن سیر خود در کشورهای مختلف در حدود دوهزار و پانصد سال پیش از این بیونانیان رسید که گروهی از ایشان درآسیای صغیر بودند وجمعی هم در ناحیه‌ای سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم .

در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده و درسدهٔ چهارم پیش ازمیلاد بمنتهای رونق خود رسید و تاسدهٔ ششم بعد ازمیلاد چه‌در یونان وچه در کشورهای زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت .

در این مدت درمشرق زمین یعنی در ایران و هندوستان دانش‌طلبی چه‌صورت‌داشته و دانشمندان ما در چه‌حال و کاربودند مبحثی‌جداگانه است وموضوع گفتگوی این کتاب که راجع بسیرحکمت در اروپا میباشد نیست.

در سدهٔ ششم میلادی امپراطورهای روم بساط حوزهٔ علمیه را درقلمرو خود برچیدند و غلبهٔ اقوام وحشی در اروپا ازسدهٔ پنجم ببعد ، واستیلای قوم عرب برممالك روم و ایران ازسدهٔ هفتم ، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید . اما این دورهٔ تاریکی چندان دراز نشد واز سدهٔ هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا دوباره بساط بحث و تحقیق علمی گسترده شد ولی همچنانکه در ممالك اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود در اروپا هم تعلیم و تعلم تنها در دیرها و صومعه‌های مسیحی بعمل میآمد ، جز اینکه در ممالك اسلامی کاروان علم بسرعت پیش‌رفت و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است در ظرف سیصدچهارصد سال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تااینکه در سدهٔ یازدهم مجالس درس وبحث روبگرمی گذاشت ودرسدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی مستقل بنام اونیورسیته (۱) یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما

---

(۱) Université

بتازگی دانشگاه اصلاح کرده‌ایم آغاز شد . نخستین اونیورسیته های مهم درفرانسه و انگلیس وپس ازآن در ایطالیا واسپانیا وآلمان تشکیل گردید وآنها درحمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیته ها تربیت وتهیه علمای دین بود وتعلیمات آنهامنحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین ومعلوماتی که بتوسط دانشمندان اسلامی ازیونانیان دریافته بودند وآن‌تعلیمات آنسان که درقرون وسطی مقررشده بود معروف باسکولاستیك (۱) میباشد واین جمله را درجلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده‌ایم .

نتیجه اینکه درسدهٔ چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاتی که ایران وممالك دیگراسلامی میدان ترکتازی مغول واقوام دیگر مانند ایشان گردیده وحیات تمدنی آنها سکته ولطمه دید که هنوزاز زیرآن صدمه کمرراست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند ودرسدهٔ شانزدهم میلادی دراروپای غربی ومرکزی جنب و جوشی درگرفت که معروف به رنسانس (۲) یعنی تجدید حیات علمی وادبی میباشد ومجملی ازاین احوال و موجبات آنرا نیزدرجلد اول سیرحکمت بیان کرده‌ایم وبرای یادآوری ومزید توضیح گوئیم :

حکمت یافلسفه درنزد قدما پس ازآنکه مدون گردید منشعب بود بحکمت نظری وحکمت عملی . حکمت نظری مشتمل بود برالهیات یاحکمت علیا یا فلسفهٔ اولی ، و ریاضیات یاحکمت وسطی ، و طبیعیات یاحکمت سفلی . و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست مدون‌واخلاق وتدبیر منزل وآنچه بالاختصاص آنرا علم میگفتند همان حکمت نظری بود که درمقدمهٔ آن علوم ادبی ومنطق را نیز تحصیل میکردند واصول واساس حکمت در اروپا تاسدهٔ شانزدهم ودرنزد مردم تاچندی پیش همان تحصیلاتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون وبالاخص ازارسطو برای ملل متمدن بارث رسیده بود ومحققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق وفلسفهٔ اسکولاستیك را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند وکسانیکه نظرخود را ازآن دائره محدود وسعت داده وبجستجوهای تازه دست برده بودند بسیاراندك بودند و تحقیقات ایشان یامحل اعتنا نگردیده یا اگرتوجهی بآن شده بود بصورت مخالفت ومجادله و حتی تکفیر وزجرومنع وحبس و اعدام صاحب‌آن تحقیقات بود زیرا که آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفتهٔ حکمای قدیم مخصوصاً ارسطوکه اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرارداده بودند حجت بود وتجاوزازآنرا جایز نمیدانستند .

در سدهٔ شانزدهم میلادی در ایطالیا و انگلیس وفرانسه وآلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون ازاونیورسیته‌ها بمطالعات علمی پرداختند ودربعضی ازمسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً درعلم هیئت وطب سخنهای تازه گفتند ورشتهٔ این تحقیقات بسدهٔ هفدهم

Renaissance (۲) Scolastique (۱)

نیز کشید وازآن پس بریده نشد . واز خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی وادبی است در کشورهای مهم اروپا که نام بردیم ، وآنها درآغازمجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده وتمتع شخصی خودآنجاگرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد ودولت ازآنها تقویت نماید ومدد حالی ومالی بآن مجامع برساند وسرانجام بعضی ازآنها بنام آکادمی یاانجمن علمی درردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند ودنبالهٔ اینکارتاکنون کشیده است .

مهمترین امری که درسدهٔ شانزدهم وهفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید ، باطل شدن هیئت بطلمیوسی ومسلم گردیدن مرکزیت خورشید وحرکات وضعی وانتقالی زمین وسیارات دیگر بود که یکسره تصور دانشمندان راازچگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد واین فقره ناچاراساس علم طبیعی رانیزمنقلب ساخت زیراکه بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون ومرتب کرده بود براین بودکه زمین درمیان عالم جادارد ومرکز اومرکز جهانست وکلیهٔ عالم دو قسمت است علوی وسفلی . عالم علوی اجرام آسمانی است که درافلاك قراردارند وعالم سفلی عالم عناصرچهارگانه است یعنی کرهٔ خاك که آب وهوا و آتش برآن احاطه کرده‌اند ، وکلیه جهان برگرد مرکززمین میچرخد واز اینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك‌الافلاك جهت بالارا میسازد ومخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هریك مکان طبیعی دارند ، مکان طبیعی خاك درمرکز وزیرهمه است وپس ازآن مکان آب‌است آنگاه مکان‌هوا وروی آن مکان آتش است واین اجسام عنصری هر وقت درمکان طبیعی خود باشند ساکنند وچون از مکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان طبیعی حرکت میکنند . یعنی آب وخاك بزیر میروند وهوا وآتش بالا وهمین امر منشأ سبکی وسنگینی آنهاست واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند ونهایت دارند ، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است ونهایت بالافلك است و افلاك هم متعددند ومنتهی بفلك اعظم میشوندکه برکل جهان احاطه دارد وپس ازآن دیگرچیزی نیست وعدم مطلق است . وعالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری درآن جا دارند . عالم کون وفساد یعنی تغییروتبدیل است ، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون وفساد وتغییر وتبدیل ندارند وهرچند جسمند نوع دیگری غیر از عنصریاتند وخرق التیام درآنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد .

کلیهٔ علم طبیعی براین اساس گذاشته شده بود ولیکن پس ازآنکه مرکزیت کرهٔ خاك ووجود افلاك وحرکات آنها برگرد زمین باطل شد وبواسطهٔ رصد اجسام آسمانی بادوربین‌ها ووسائل دیگرمسلم گردید که آنهاهم اجسام عناصری هستند وخرق والتیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است وحکایت مکان طبیعی وحرکات طبیعی هم از میان رفت تقریباً همهٔ اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن باسرارخلقت

بهتر آنست که بجای خیال بافتن بمشاهدهٔ امور بپردازند و بتجربه ومعاینه، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند وتحقیقات «فرنسیس بیکن» انگلیسی بخوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی برمقدمات ذهنی باشد ، معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربه ومشاهده‌واستقرار واستقصاء مواد ومقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود ومقارن اینحال «دکارت» فرانسوی شجاعت واستقلال فکری‌عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگرگون نمود واین راه را بازکرد که گفته‌های پیشین را حجت نشناسند و کنار بگذارند و هرکس بعقل خود رجوع کندو اساس وبنیادی برای فکر خود بجوید، وازجمله خود اوپس از صرفنظر کردن ازکلیهٔ حکمت قدیم فلسفهٔ جدیدی تأسیس کرد . بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود ودر همهٔ رشته های حکمت وفلسفه بشیوهٔ بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد . مابعدالطبیعه یعنی‌فلسفهٔ علیارا بسیار خلاصه کرده محدودنمود باثبات وجود نفس‌انسانی وعالم جسمانی وذات‌باری، ودرفلسفهٔ وسطی یعنی ریاضیات بواسطهٔ اختراع هندسهٔ تحلیلی وترقیاتی که بعلم‌جبر ومقابله دادفتح‌باب بزرگی نمود، وگذشته از کشفیات تازه که دربعضی ازمسائل طبیعی کرد ، بنیادفلسفهٔ سفلی‌یعنی طبیعیات رایکسره دیگرگون ساخت واین جمله رادر جلد اول سیرحکمت بقدر کفایت بازنموده‌ایم .

پس ازآنکه فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی قلعه وحصاری راکه در قرون وسطی بـرای محدود ومحبوس کردن ذهن وعقل انسان ساخته شده بود خراب کردند در سدهٔ هفدهم وقرون مابعد صاحبان ذوق بدستورآنان وبـه پیروی از عملیات «کپرنك وگالیله وکپلر وهاروه» ودانشمندان دیگر ازآن‌قبیل بتحقیقات علمی افتادند وبزودی دامنهٔ آن تحقیقات وسعت یافت تابحالت حالیه رسیده واز این پس نیز نمیدانم بکجا خواهد رسید .

نتیجه اینکه، جمیع شعب حکمت علمی ونظری واصول وفروع‌آنها هریك بسط وپهنای فوق‌العاده پیدا کرد که دیگر ممکن نیست‌کلیهٔ معلومـات نوع بشر را مجموعهٔ واحدی بنام حکمت یافلسفه قرار دهند وهریك ازآنها دامنهٔ عریض وطویلی دریافت که بضرورت منقسم بقسمت ها وشعبه‌های فراوان گردید، چنانکه امروزه احاطه بهیچیك از آنها برای یك نفر هرقدر باهمت وبااستعداد باشد میسر نمیشود . سابق برین معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند ابوعلی سینا وخواجه نصیر وامثال ایشان نه تنهـا برکلیهٔ حکمت میتوانستند احاطه یـابند بلکه میتوانستند جـامع معقول ومنقول شوند، یعنی در علم ادب وعلم دین نیز زبردست واستاد باشند ولیکن امروز دریـای علم چنان پهناور شده که نـه همین جامع معقول ومنقول شدن ممتنع است بلکه درشعبه هـای حکمت هم که وارد شویم ازریاضیات وطبیعیات وسیاسیات وغیرهـا در هیچیك ازآنهـا به تنهائی یکنفر نمیتواند احـاطهٔ کامل بیابد وهریك بچندین رشته تقسیم شده که هرکس بخواهد

دریك رشته از آن رشته هااستاد شود، عمری دراز باید بالاختصاص مصروف آن نماید وبا اینهمه‌هنوز معلومات نوع بشربجائی نرسیده ودانشمند واقعی آنست که بداند که‌چیزی نمیداند وفقط درراه تحصیل علم‌قدم میزندتا سرانجام آیا نوع بشربتواند بکشف ودرك حقیقت نایل‌شود یانه اگر بتواند چه‌وقت خواهد بود .

بنابر این آنچه امروز حکمت یافلسفه میگویند بکلی‌غیر از آنست که پیش ازاینها میگفتند، طبیعیات وریاضیات واصول وفروع آنها هر کدام چندین شعبه شده وهر شعبه علمی وفنی جداگانه است . حکمت عملی نیزهمین حال راپیدا کرده است واکنون حکمت یافلسفه بدومعنی گفته میشود . یکی هرحکمت حقیقی درامور عالم که محقق درآن‌بنظر کلی وعمومی بنگرد وبرای مصالح دنیوی یااخروی ومادی یامعنوی عبرتی حاصل کندو نتیجه بگیرد وباین‌معنی حکمت یافلسفه جولانگاه فکرهمهٔ صاحبنظران است وفن‌مخصوصی بشمار نمیرود ومنظور نظرما نیست، آنچه منظورنظرما وموضوع بحث این کتابست‌معنی دیگر اختصاصی حکمت است‌وآن تحقیقاتی است که دربارهٔ نفس انسان وفکر وحس و شعور وطبع اوبعمل‌آید وچگونگی تحصیل علم واصول ومبانی اخلاق وچگونگی عالم خلقت ومناسبات مخلوق باخالق واحکام‌کلی که درآن مسائل بواسطهٔ گردآمدن معلومات پراکنده ومقایسهٔ آنها بایکدیگر بدست میآید .

باآنکه حکمت وفلسفه امروز، بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود ومحدود بتحقیقات معینی است‌همین قسمت نیزدرظرف سیصد سال گذشته درنزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ودانشمندان بزرگ درآن واردشده وتحقیقات گرانبها نموده‌اند که‌آگاهی برآنها بی‌اندازه سودمند بلکه‌برای توسعهٔ ذهن‌واساس داشتن فکرمتفکران واجب است .

بنابراین دربیان سیرحکمت دراروپا ازسدهٔ هفدهم ببعد، تاریخ سیر علومی را که ازقلمروفلسفه بیرون رفته ومستقل شده‌اند (یعنی طبیعیات وریاضیات) ناچار کنار میگذاریم وفقط بسیر افکار درآنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم، جزاینکه همین قسمت هم باعلوم دیگر وترقیاتی که درآنها روی میدهد ارتباط تام دارد وطبعاً درضمن حکایت سیرحکمت گاه‌گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم وکسانی که بخواهند از این کتاب بخوبی بهره‌مند شوند البته ازعلوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند .

ونیز باید دانست که درمغرب زمین درظرف این مدت کسانیکه اهل معرفت بوده وبوجهی ازوجوه درمعارف تحقیقات نموده‌اندبسیارند وما اگر بخواهیم همهٔ آنها را نام ببریم ومعرفی کنیم وخوانندگانرا از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشته سخن دراز میشود ومجلدات بسیار برای‌آن باید مدون گردد بنابراین بذکر حکمای بزرگ که افکار ایشان اهمیت‌کلی دارد وبرای دانش طلبان راههای تازه باز نموده ودر عقاید

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده‌است اکتفا میکنیم و زبده و لب فلسفهٔ جدید رابدست میدهیم.

پس گوئیم ازسدهٔ هفدهم ببعد در اروپا دیده میشود که نه‌تنها کسانی درفنون‌خاص کنجکاویهای دقیق میکنند و اکتشافات و اختراعات بدیع‌دارند بلکه صاحب نظرانی میبینیم که در فلسفه بمعنائی که اشاره کرده‌ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هرروز دری ازمعرفت بروی اهل دل میگشایند .البته چنانکه پیش از اینهم گفته‌ایم هیچ‌حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خودرا محدود بگفته‌های قدما نساخته و درشاهراهی که بیکن ودکارت گشوده‌اند قدم زده و هریك از ایشان بااستفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده وروزنه‌ای‌باز کرده و برحسب فهم‌وذوق خودپردهٔ از پرده‌ای هارا که حجاب بینش انسان است دریده، وهرچند چنین‌مینمایندکه این‌راه رانهایت صورت نمیتوان بست‌فقط مسافتی از راه را پیموده‌اند.

فیلسوفان بزرگ‌درین سیصد سال گذشته بجزمعدودی همه فرانسوی وانگلیسی و آلمانی بوده‌اندو اینك از فرانسویان آغازمیکنیم.

فصل اول

حکمای فرانسه در سدهٔ هفدهم

در سدهٔ هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بدکارت دارند ، یا ازاو پیروی میکنند که این جماعت راکارتزین (۱) میگویند . یا در تحقیقات او بحث و گفتگو از ردو قبول مینمایند ، ودر هر حال فلسفه مهم بدیعی نساخته‌اند که مالازم بدانیم خودرا بگفتگوی آن‌مشغول بداریم وتنهااز دونفر نام‌میبریم که‌هریك ازجهتی‌قابل توجه‌میباشند.

پاسکال

نخست بلزپاسکال (۲)است که در سال ۱۶۲۳ زاده ودر۱۶۶۲ درسی و نه‌سالگی درگذشته است و او از نادره های روزگار است . استعدادش بـرای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که درکودکی پیش از آنکه از استاد چیزی بیاموزد و حتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط واشکال را بداندچندین قضیه از قضایای هندسه‌اقلیدسی واز پیش‌خود کشف کرد وهم درجوانی رساله‌ای در مشکلات عالم هندسه وحساب‌نوشت و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را از استعمال قلم وکاغذ و عملیات‌جمع و تفریق بی‌نیازساخت (۳)در تأسیس محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد (٤) و همچنین‌محاسبهٔ احتمالات (٥)که امروز از شعب مهم علوم ریاضی است و محاسبهٔ علمی را بکلی‌منقلب ساخته و قدرت اهل علم را برامر حساب فوق‌العاده بالا برده است پاسکال مدخلیت تام داشته است . در طبیعیات نیز مجهولات چندمعلوم نموده و ازجمله بنیاد علم فشارمایعات و بخارات راگذاشته ووزن داشتن هوا وکاهش و افزایش آن و امکان خالی‌شدن ظرف مسدود را از هوا بتجربه و عمل معلوم کرده است .

در حکمت در آغازپاسکال پیرو دکارت بود ودراینکه در علم قول کسی‌راحجت نباید شمرد و خود باید بحقایق پی برد کاملا بااو موافق است، اما بزودی‌طبعش‌متمایل

Calcul infinitésimal(٤) Machine á calculer (۳) Blaise Pascal(۲)Cartèsiens(۱)
Calcul des probabilités (٥)

بمباحثات دینی شدچنانکه دوائر مهم ادبی که ازاوباقی مانده‌است یکی مشاجره است در یکی ازاختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود(۱) ودیگری که بصورت اندیشه‌های پریشان، درحال مسوده است وعمرش وفا نکرده است باینکه‌آنها رامدون ومنظم کند درحقانیت دین‌مسیح است (۲) واهمیت این‌آثار امروزه بیشتر ازجهت حسن‌عبارت وسخن‌پردازی است وپاسکال یکی ازنخستین‌نویسندگان فرانسه شمرده‌میشود که‌نوشته‌هایش سرمشق نویسندگی وبلاغت شده است .

پاسکال عالم علم‌را نامتناهی وبیکران میداند ودراین‌باب بیان شیوائی دارد واز جمله عبارات معروفش اینست که «جهـان کره‌ایست که مرکزش همه جـاست و محیطش هیچ‌جا نیست»و« بی کرانی‌تنهاازسوی بزرگی نیست ازسوی خردی نیز بیکران است (۳) وانسان بدرك بیکرانی توانـا نیست خواه ازسوی بزرگی بـاشد خواه ازسوی خردی توانائی انسان تنها بدریافت اموری است که میانهٔ خردی وبزرگی است چنانکه وجود خود اونیز درمیانهٔ این دونهایت است. نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی)کل است ونسبت بکل عدم است وعلم انسان نـه برمبدأ وآغـاز است ونه برمآل وانجام پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست وفقط امور متوسط را درمییابد وهم درپیش وهم درپس دریائی بی‌پایـان ازنادانی بر اواحـاطه دارد بقول شاعر ایرانی «اول وآخر این کهنه کتـاب افتاده است .»

دربیـان فلسفهٔ دکارت نمودار ساختیم که‌آن فیلسوف درسیر درونی که امور عالم کردگذشته ازذات بـاری دوقسم وجود را محقق یافت یکی وجود جسمانی که حقیقتش بعد است، دیگری وجود روحانی که حقیقتش تعقل است . پاسکال نیز این معنی را معتقد است بااین خصوصیت که وجود جسمانی را درجنب وجود روحانی بکلی ناچیز میخواند و انسان را که ازجهت جسمانیت حقیر وفقیر وصغیر است ازجهت عقل وروحـانیت بزرگ میشمارد چنانکه میگوید «انسان گیاهی بیش نیست وناتوان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد . برای تبـاه کردن اولازم نیست کلیهٔ جهان‌دست بهم دهند یك بخار ویك‌قطره آب برای کشتن او بس‌است، اما اگر سراسر جهان کمر برهلاك او ببندند باز اوشریفتر ازآنستکه بهلاك اوکمر بسته‌است چون اومیداند که میمیرد وجهان که براوچیره میشود ادراك توانائی خودراندارد .»

پاسکال امر دیگری را قائل است که هم برتر ازعقل است وهـم برتـر ازجسم و آن محبت (٤) است و بخششی است الهی و محبت حقیقت آنستکه بذات باری تعلق میگیرد که مهری که بدیگران تعلق یابد بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی

---

(۱) Lettres provincia les (۲) Les Pensées

(۳) Les deux infnis : l'infiniment grand et l'infiniment Petit

(٤) La chatité

میباشند، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از موجودات میداند عبارت زیبا نوشته است.
بنابراینکه پاسکال محبت را برتر از عقل میداند بنیاد علم و اعتقاد را براشراق قلبی قرار میدهد ومیگوید: «بوجود خدا دل (۱) گواهی میدهد نه‌عقل، وایمان ازاینراه بدست میآید» ونیزمیگوید: «دل دلایلی دارد که عقل رابآن دسترس نیست.»
پس اگر پاسکال را ازحکما بشماریم بساید اورا عارف بخوانیم چون درالهیات پای استدلالیان را چوبین میداند وفلسفه را بیحاصل میانگارد وشك نیست که توجه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلند است ودرین زمان مورد اعتنای تمام میباشد اما معاصران اواین اعتنا را نداشتند واورا ازحکما نپنداشتند وحق اینست که پاسکال درعلوم ریاضی وطبیعی وهمچنین درنویسندگی از اشخاص درجه اول است امسا ازفلاسفه بشمار نمیآید.

مالبرانش

نیکلا مالبرانش (۲) درسال۱۶۳۸ درپاریس بدنیاآمده پس‌ازاتمام تحصیل‌درصف کشیشان داخل شده وسپس ازخواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته وتا پایان عمر جزمطالعه وتألیف وتصنیف درمباحث حکمتی کار نکرده ودرسال ۱۷۱۵ درهفتاد و هفت سالگی درگذشته است.
«مالبرانش» نیزازحکمای فرانسه است که در نویسندگی‌مقامی بلنددارد. تصنیف‌های اومتعدد است نخستین تصنیف مهم‌نامی اوآنست که «جستجوی حقیقت» (۳) نام‌دارد ومصنفات مهم دیگرش یکی موسوم بـه «تفکرات مسیحی» (٤) ویکی «گفتگودر مابعدالطبیعه» (۵) ویکی «رسالهٔ دراخلاق.»
آراءفلسفی مالبرانش‌اساساً وبطورکلی ازدکارت گرفته شده واویکی‌ازدانشمندانی است‌کـه روش دکارت وعقـاید اورا درمنطق وریـاضیـات و طبیعیـات ترویج و توضیح نموده است ودر مابعدالطبیعه بیش ازدکارت بهاگوستین یعنی درواقع بافلاطون نـزدیك شده وبمثل افلاطونی بدرستی معتقد است تـاآنجـا کـه اورا افلاطون مسیحی لقب داده‌اند.
نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام‌دارد ودرواقع شرح وتوضیحی است ازبیان دکارت برنامعتبر بودن ادراکات وخطا های انسان درعلم وفهم خود وتحقیق

---

(۱) میان‌ما دل راغالبا عقل میگیرند ولیکن اروپائیان عموما دل‌را موضع عواطف واحوال نفسانی میگویند.
(۲) Nicolas Malebranche
(۳) De la recherche de la vérité
(٤) Méditations chrètiennes
(۵) Entretiens sur la Mètaphysique

در آنچه میتوان بآن‌یقین نمودو روشی که‌میتوان از آنراه بعلم رسید و خلاصه وماحصل آن‌کتاب اینست :

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح‌و عقل‌او گرفتار تن‌شده است‌و بواسطهٔ تن دارای قوهٔ احساس و تخیل وهمچنین تمایلات ونفسانیات گردیده و درفهم‌وتعقل‌او‌تن مداخله یافته و ازهمهٔ این راهها برای اوخطاها و اشتباهها دست میدهد .

منشاء خطاهای انسان ازحواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده‌است که‌وسیله محافظت تن وابقای وجود اوباشد ولیکن انسان‌حواس را وسیلهٔ علم‌پنداشته است حواس در آن قسمت که وسیلهٔ محافظت تن است درست‌کار میکند یعنی‌مناسبات تن با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اماانسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء میپندارد و آنچه بتوسط حواس درك میکند خواص موجودات میانگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض‌جهان نقش میشود و صور نوعیه و عرضهائی که ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت‌ندارد و همچنین لذت والمی که از تأثیر اشیاء درك میکنیم درحقیقت ازآنها نیست احوال‌نفس خودماست .حاصل‌اینکه عوارضی که در نفس خودما روی‌میدهدنسبت باشیاء خارج‌میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲) .

تخیل و توهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهای ماست. مثلاً از این راه است که شیفتهٔ اشخاص میشویم‌و گفته‌های پیشینیان را برای علم‌خودحجت میشماریم وازدیگران تقلیدهای بیجا و بیمورد میکنیم .

تمایلات هم در طبع انسان مهروکین ایجاد میکند ومهروکین حجاب فهم میشودو آنرا مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت اموررا بدرستی دریابد .

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان ازآنها شدیدتر است وبیشتر انسانرا بخطامیاندازند .

خود قوهٔ فهم نیز بواسطهٔ محدود بودنش‌امورر‌ا برانسان مشتبه‌میسازدو‌مخصوصاً غفلت انسان ازمحدود بودن فهم خودوگمانش براینکه میتواند بعلم‌خویش بر امورعالم احاطه بیابد او را بطمع میاندازد وگمراه میکند .

پس از آنکه موجبات مختلف خطا وگمراهی را در ضمن پنج باب بتفصیل شرح داد درباب آخرروش درك حقیقت را بیان میکند واینکه از خواص وقوهٔ تخیل‌وتمایلات و نفسانیات چه استفاده‌ها میتوان کرد ، و شش قاعده‌برای جستجوی حقیقت بدست‌میدهد که آنهاهم‌ازدکارت اقتباس شده وخلاصه‌اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد وسایط مشترك را باید بدرستی بدست آورد و حشوو

---

(۱) اشاره است بفلسفهٔ ارسطو پیروان او وحکایت جنس‌وفصل‌ونوع و غیرآنها .

(۲) درستی این سخن روز بروز روشنتر میشود ودر علوم‌جدیدثابت ومسلم شده است ،

زواید را باید کنار گذاشت ومطالب را باید خلاصه ومرتب کرد وترکیباتی که ازمعلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرار داد وبیکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده‌را حذف نمود

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و بآنچه ازدکارت در یافته اکتفا کرده است ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه بتفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده‌واز خود نیز رأیها اظهار نموده که بعضی از صاحبنظران دیگر خاصه عرفا واشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات‌را داشته‌اند ولیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده وبنحو مخصوص آنهارا موجه ساخته است.

پاسکال که پیش ازین باختصار او را معرفی کرده‌ایم بردکارت خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که باندازهٔ کفایت خدا را درکارجهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را برمالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که اوهمه چیز را از خدا میداند وغیراز ذات باری مؤثری قائل‌نیست و برای انسان نیزمعتقداست که هم علم و ادراك اواز خداست و هم اراده و افعال او وبیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب از دوجوهر است یکی‌تن که‌جسم است یعنی حقیقت آن بعد است دیگری نفس یا روح که حقیقت او علم وعقل است وهم‌چنانکه جسم پذیرندهٔ شکل و حرکت است نفس قابل ادراك (علم) واراده است(عمل)، ولیکن برخلاف آن که عامه‌معتقدند که نفس رامبدأ حرکت جسم میدانند نه جسم‌درجسم تأثیر داردنه روح درتن مؤثراست‌وهر فعلی که درعالم‌واقع میشود ازخداوندداست وغیر از خدا چیزی علت حقیقی معلولات نیست .

بیان آن اینست‌که روح انسان هرچند بظاهربتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی‌واصلی او بخداست‌اما چون انسان گناهکارشده بتن متوجه گردیده واتصالش بمبدأ ضعیف شده‌است پس باید بکوشد که‌آن اتصال قوت بگیرد وهر چه این پیوستگی‌بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهترتابش خواهد داشت .

روح (یا نفس یاعقل) نمیتواندادراك کند مگر آنچه راکه‌باومتحد و پیوسته‌است و چون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد واتصالش درواقع بخداست فقط وجودخدارا‌ادراك میکند و دلیلش اینست‌که انسان معدوم را چنانکه نمیتواندبدید تعقل هم نمیتواند کردو هرچه را انسان تعقل میکند وجود دارد و ما میبینیم ادراك امر نامتناهی‌وبیکران‌را داریم پس ازاین فقره دونتیجه میگیریم یکی اینکه امر بیکران وجود دارددیگر اینکه ما باو پیوستگی داریم زیرا که اگروجود نداشت بعقل ما در نمیآمد واگرباوپیوسته نبودیم اورا ادراك نمیکردیم و امر بیکران یعنی آنچه کمالش محدود نیست جز ذات باری چه خواهد بود ؟

ازاین بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی وعلم انسان بهستی اوضروری است ونفس انسان خدارا مستقیماً وبلاواسطه ادراک میکند و میتوان گفت ذات باری موضع نفوس است چنانکه فضامکان اجسام است.

اماآنچه انسان ازمخلوق درک میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی حقیقی ندارد وآنها را بحس وخیال ووهم درمییابد درحقیقت علم نیست وخطای بزرگ ماهمین است که گمان میکنم برموجودات علم داریم وحالآنکه علم برهمان امور تعلق میگیرد که تعقل میکنیم پسآنچه ما برآن علم داریم صورتهای موجودات است (آنکه در فلسفهٔ افلاطون مثل مینامند) وصور یامثل درعلم خداوجود دارند ونفوس ماآن صوررا مستقیماً ادراک نمیکنند بلکه بآن واسطه ادراک میکنند که آنها درعلم خدا وجود دارند وچون ماادراکذات باری رادارىم صور موجوداتراهم بواسطهٔاوادراک میکنیم در واقععلم صفتخداستخدارا که میبینیم صوررا کهمیبینیم موجودات را درمییابیم والبتهمراد ازدیدن تنها بینائی چشم نیست بلکه دیدهٔ دلاستیعنی تعقل اینست. بیان اینکه میگوید رأی مالبرانش درباب علم اینست که انسان هرچه میبیند درخدا میبیند خدا را بلاواسطه میبیند ومخلوق را بواسطه خدا میبیند.

اینکهانسانهرچهمیبیند درخدا میبیند یکیازرأیهای اختصاصی مالبرانش است(۱) و از این رأی نکته سنجان برخورده اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هرچه هست خداست واین وحدت وجود است وراستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بروحدت وجود میکند. امااوچون باصول دیانت مسیحی مقید است ازاین مذهب ابا واستیحاش دارد واسپینوزا (۲) ازمعاصران خودرا که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، امامعلوم نیست باعقایدی که دارد جز باستیحاش وتأکید لفظی براینکه ذات باری ازمخلوق جداست بچهوجه ازوحدت وجود تخلص مییابد اینقدر هست که علمی که برایانسان درخدا قائلاست علم برصورکلیه ومعقولاتست وظاهر اینست که علم برجزئیات راکه بحسووهم دستمیدهد مشمول رویت درخدا نمیسازد وچون میپرسندآیا بعد(یعنی جسم) را درخدا میبینم یانه میگوید بعد معقول را درخدا میبینیم نهبعد محسوس را،آنگاه ایراد میکنند که اگر بعد معقول را درخدا ادراک میکنیم پسخدا بعددارد یعنی جسم است اما مالبرانش این ایراد را به بیانی ردمیکندکه درست مفهوم نمیشود و سرانجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی ومحسوسات وجدابودنآنها ازذات باری ازاین راه است که درتورات تصریح شده است باینکه خداوند آسمان وزمین و موجودات دیگر جسمانی راآفریده است واین فقرهجزء دیانت است ویقین بدیانت امری ایمانی است ودخلی بعقل ندارد.

دربیان فلسفهاین فیلسوف مشابهتهائی که میان اوومالبرانش است نمایان میشود. گفتیم مالبرانش هم علم وادراک انسانرا ازخدا میداند هم اراده وافعال اورا

---

(۱) Malebranche (۲) Spinoz

مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم در جسم تأثیر وفعل نمیکند وروح وجسم هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون ازجنس یکدیگر نیستند پس مؤثر حقیقی درهرچیز وهرامر خداست واوعلت ذاتی وحقیقی میباشد ازمخلوق هرفعل وتأثیری دیده میشود اوعلت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است شرط وآلت یاسبب است نه علت . تأثیراتی که ازمخلوقات دریکدیگر میبینیم حکایت علت ومعلول نیست مقارنه امور است مثلا اینکه میبینیم جسمی بجسمی برمیخورد وآنرا بحرکت میآورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند . بعبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً درکار خلقت است نه اینست که چیزی را که یك بار خلق کرد آن چیز بخودی خود موجود بماند، باصطلاح حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند پیوسته درکار ایجاد موجودات است وهر جسمی را که وجودمیدهد درمکانی ایجاد میکند پس اگر یك جسم را همواره دریك مکان موجود بدارد آن جسم ساکن است واگر درمکان های چند ایجاد کند متحرك خواهد بود ونیز وقتیکه خورشید میدمد وروشنی میدهد روشنی دادن ازخداست دمیدن خورشید سبب میشود وموقع میدهد برای روشنی بخشیدن خداوند، وهمچنین است تحریك نفس نسبت باعضاء بدن که فعل ازخداست وارادهٔ نفس فقط سبب وموقع فعل خداوند است .

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی ومؤثر حقیقی را خدا میداند وچیزهای دیگر را که بنظر میآید علت امورند علت عرضی یاسببی (۲) یامقارنه یاشرط میخواند بنابراین قدرت همه ازخداست وازمخلوق همه عجز است بیم وامید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت وسبب اند شایستگی بیم وامید ندارند وهرکس ازغیرخدا بیم وامید داشته باشد مخلوق پرست است .

شگفت اینجاست که مالبرانش باآنکه هرچه فعل است بخدا منسوب میداند وحتی نفس را درتحریك بدن مؤثر واقعی نمیپندارد جبری هم نیست وبرای انسان اختیار قائل است ومیگوید مشیت خداوند فقط بکلیات تعلق میگیرد نه بجزئیات واینکه دکارت اراده خداوند را مقید بقیودی ندانسته اشتباه است زیرا میبینید امور عالم همیشه تحت انتظام است واستثنائی درکار نیست وحال آنکه اگر مشیت مقید بقیودی نبود نظام وقانون مقرر درکار دنیاممکن نمیشد . خلاصه اینکه مشیت های خداوندکلی است وهمان قوانینی است که درامور عالم مقرر فرموده است وارادهٔ جزئی مخصوص بشراست وهرکس در جزئیات نسبت اراده بآفریدگار بدهد قیاس بنفس کرده است وکارخدا بکار بشر قیاس

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیرحکمت بخش دوم ازفصل نهم

(۲) Cause occasionnelle

کردن (۱) باطل است.هرچند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه در بارهٔ خداوند ازقیاس بکارهای بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه ازخداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست .

مالبرانش میگوید : نه . بدکردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ، فعل آنستکه از عقل سر میزند وعقل درعالم ادراك نظام میکند وباید از آن پیروی نماید ، مراتب کمال را دریابد وبآن مهر بورزد ، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند وتفکردانشمند مانند دعا و نماز است وعبادت اوست (۲) .

کتابی که مالبرانش در اخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفه آن دانشمند بهمین اندازه اکتفامیکنیم شرح وبسطی هم که درآن دادیم برای این بود که نکته سنجان را بفلسفه افلاطون واگوستین ودکارت و نتایج آنها بهتر متوجه میسازد و بفهم فلسفه اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم یاری میکند وگرنه مالبرانش باآنکه بسیار خوش بیان وصاحب قلم است و نوشته هایش براستی خواندنی است از حکمای درجه اول بشمار نمیآید بعلاوه جای تأمل است که اورا فیلسوف باید خواند یا متکلم ، و حکیم باید گفت یاعارف . بهرجهت رأیهائی که مالبرانش بآن معروف است دو فقره است : یکی آنکه انسان آنچه میبیند در خدای میبیند دیگر اینکه فعل همه از خداست و آنچه راعادت علت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است .

حکمای دیگر فرانسه درسدهٔ هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم در میان فرانسویان در سدهٔ هفدهم گذشته از دکارت و پاسکال و مالبرانش کسیکه در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخود داشته باشد نیست البته دانشمندان درآن قوم بسیار بوده اند و بعضی ازآنها ازجهاتی کمال اهمیت وبرجستگی را دارند اما درفلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند .

نخستین کسی ازاین گروه که باید یادکنیم گاساندی (۳) نام دارد و اومعاصر دکارت و چهار پنج سال هم براو مقدم بوده است وازکسانی است که در سرنگون کردن فلسفه اسکولاستیك کوشیده است اما اگر باارسطو مخالف بوده بادکارت هم چندان موافقت نداشته واز اشخاصی است که بر او اعتراضات مفصل کرده است در مذاق فلسفی بیشتر

---

(۱) Anthropomorphisme

(۲) تفکرساعة خیرمن عباة ستین سنه

(۳) Gassandi

متمایل به ابیقور ذیمقراطیس بوده است .

دیگر بسوئه (۱) کشیش والامقام که در سخنوری منبری وفصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم نیز بوده است اما درفلسفه تا آنجا که عقیده دینی او مقتضی بوده پیروی ازدکارت میکرده است . اثری از او که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله‌ای درمعرفت خداونفس واین هردو کتاب را برای تربیت ولیعهد یعنی پسر لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است .

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آنزمان که او نیز مردی بزرگوار ودر سخنوری و نویسندگی وحکمت و عرفان مقامی بلند داشته فنلن (۲) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط بفلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات باری وصفات او که آنهم برای تربیت نوادهٔ لوئی چهاردهم نگاشته شده‌است .

اثر دیگر که درنیمهٔدوم سدهٔ هفدهم درفرانسه نوشته شده ونمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی است در منطق که دو نفر از پیروان دکارت باتفاق نوشته‌اند وآن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطوآنچه راسودمنداست بکار برده و در این فن تجددی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگانش یکی پیرنیکل(۳) و دیگری انتوان ارنولد (٤) نام داشته وآنهردو ازدانشمندان آنعصر بوده‌اند و چون مرتبط بصومعهٔ پور روایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (٥) میباشد .

لارشفوکو (٦) نویسندهٔ کتاب موسوم بکلمات قصار (۷) و لابرویر (۸) صاحب کتاب معروف باخلاق (۹) از فیلسوفان شمرده نمیشوند اما در نویسندگی بلند پایه‌اند و این دو کتاب دوگنجینه از معارف ونکته سنجیهای اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی در سدهٔ هفدهم که در اینمقام سزاوار یادکردن است پیر بل (۱۰) است واو از حکمائی نیست که شخصاً فلسفهٔ خاصی آورده باشدوشاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از فاضلان و محققان است وکتاب مهم او «فرهنگ تاریخی و تحقیقی» (۱۱) نام دارد وآن براستی گنجینه‌ای از تحقیقاتست که همه مسائل علمی و فلسفی ودینی را بنظر گرفته ورأیهای مختلفی را که دانشمندان درآن مسائل اظهار کرده‌اند مورد نقادی قرار داده است که هرکدام چه نقص و ضعفی دارند ، و روشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و ازدرك حقایق مطلق عاجز است وجز معلومات نسبی نمیتوانند

Antoine Arnauld (٤) Piérre Nicola (٣) Fenelon (٢) Bossuet(١)

Les Maximes (٧) Larochefoucauld (٦) La Logique du port - Royal (٥)

Pierre Bayle (١٠) Les Caractères (٩) – La Bruyére (٨)

Dictionnaire historique et critique (١١)

دریابد و براهینی که براثبات صانع وبقای نفس وجبرواختیار ومبانی اخلاقی ومسائل اساسی دیگراقامه شده هیچیك تمام نیست وهمه کس راقانع نمیسازد ، وامور دینی راازامورعلمی باید جدا کرد . دردین ایمان رابایدحاکم قرارداد وبگفتهٔ مقتدایان باید عمل نمود و درعلم وحکمت بعقل باید رجوع کرد . اختلافات ومنازعاتی که میان فرقه های مختلف هست غالباً مبنی براغراض وهوی های انسانی است بسا هست که در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ وعبارات وشیوهٔ بیان رامختلف ساخته باهم مشاجره میکنند ونمیدانند چه میگویند یاامیدانند ولجاج وعناد کرده بتقبیح وتکفیریکدیگر میپردازند . پس افکار و عقاید راباید آزاد گذاشت واز اینجهت معترض کسی نباید شد .

پیربل از کسانی است که درباز کردن چشم وهوش مردم مجاهده کرده وتحقیقاتش درروشن ساختن اذهان وافکارتأثیر عمیق بخشیده است (درسال ١٦٤٧ زاده ودر١٧٠٧ در گذشته است) .

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا(۱) که از حکمای درجه اول اروپاست دراواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلاند متولد شده است . پدروجدش ازیهودیانی بودندکه در پایان سدهٔ شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا ازآن کشوررخت بیرون کشیده ابتدا بپرتقال سپس بهلاند مهاجرت کردند . مادرش شش سال پس اززادن او وپدرش دربیست و دو سالگی او درگذشتند واسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر رابخواهریگانه خود واگذار کرد . تحصیل وتربیتش درمدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات وطبیعیات و فلسفه نیز آموخت و مخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری ورسمی دین یهود مقید بماندو تعلیمات عیسوی رابالاتر یافت واندك اندك رفت وآمدش بحوزهٔ روحانی یهودکم شد چون همه‌کس اورا جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید وتطمیع خواستند اورا برآن دارندکه بآداب یهود تظاهرکند اما اوهرچند ازدین اجدادی رسماً بیرون نرفت‌آن تعهد راهم نکرد بنابراین دربیست وچهار سالگی مکفروازجامعهٔ یهود اخراج شد مخالفان‌آهنگ کشتن اوراهم کردنداجلش نرسیده بود پس دست بدامن حکومت شدند وازامستردام تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت وسرانجام درلاهه(۳) پایتخت دوم هلاند اقامت‌گزید ویکسره بمطالعه وتفکردر مسائل فلسفی مشغول‌گردید ضمناً شغل تراشیدن بلوربرای عینك و دوربین وذره‌بین اختیار کرد ودراین صنعت زبردست شد وازاین شغل وتدریس خصوصی که برای طالبان علم

La Haye (۳)   Amsterdam (۲)   Baruch Spinoza (۱)

میکرد درآمد مختصری داشت وزندگانی محقری بی‌هوی‌وهوس بقناعت ولیکن خوش
وبی دلتنگی و افسردگی میگذرانید ازیکی ازخانه داران یك حجره گرفته درآن بسر
میبرد و بسا میشدکه چندین روز وهفته در حجره میماند واز حجره بیرون نمیآمد فقط
گاهی برای رفع خستگی ازکارو مطالعه ونوشت وخواند بحجره صاحبخانه میرفت وچند
دقیقه خود رابصحبت‌های متفرق مشغول میکرد. کم کم آوازه‌اش پیچید ودوستانی پیدا کرد
ودانشمندان با اورفت وآمد نمودند وبزرگان خواستار دیدنش شدند، یکی ازامرای
آلمان مدرسی درحوزهٔ علمیه شهرخود را باوپیشنهاد نمود ونپذیرفت وگفت یکی اینکه
تدریس مراازمطالعات خود باز میدارد دیگراینکه تدریس آزادی فکرمرا ازمن سلب
میکند و مجبور میشوم تعلیمات خود راتابع عقاید مردم زمانه نمایم . بعضی ازبزرگان
دانش‌پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند عزت نفسش قبول نکرد یکی ازارادت‌
کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را دروصیت باووا گذارکند چون آنشخص
برادر داشت اسپینوزا حاضرنشد او را ازارث محروم سازد سرانجام آن مرد قدردان
بموجب وصیت مبلغ پانصد فلورن (۱) پول هلاندی ازمال خود برای او وظیفه سالیانه
مقررداشت آنرا هم یکجا نپذیرفت ودویست فلوران راردکردکه سیصد فلوران برای
مدد معاش من بس است . با اینهمه توجه بزرگان نسبت باو مایه سوءظن سیاسی گردید
چنانکه صاحبخانه بیمناك شدکه مبادا از غوغای عامه بخانه او آسیبی برسد اسپینوزا
گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم وبیگناهیم آشکار است واگر غوغائی برخاست
مطمئن باش که من ازخانه بدرآمده وازمردم استقبال خواهم کرد ومجال نخواهم داد که
بخانه تومتعرض شوند .

باری‌آن‌دانشمند روزگار رایکسره حکیمانه ودرویشانه گذرانید اما از دیرگاهی
بیمار وظاهراًمسلول بود وبسیاری کارهم برناتوانی اوافزود ودرآغاز سال ۱۶۷۷ در
چهل وچهارسالگی راه جهان دیگرپیمود .

اسپینوزا درزندگی‌خوددوتصنیف منتشرساخت‌یکی رساله‌ای‌دربیان‌فلسفه دکارت(۲)
که برای یکی ازشاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رساله‌ای‌الهیات وسیاسیات که
درآن عقاید خود را درتفسیرتورات وترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود(۳)
اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند
کرد و ازاین رواسپینوزا دیگراثری منتشرننمود ولی همان سال که وفات یافت‌دوستانش
نوشته های او را چاپ کردند و عمدهٔ آن مصنفات یکی رسالهٔ کوچکی است بنام

---

(۱) Plorin این مبلغ درحدود چهل لیره انگلیسی است .

(۲) Les Principes de la Philosophie de Descattes

(۳) Traitè Théologie-politique

«بهبودی عقل» که ناتمام است(۱) ویکی کتابی بنام « سیاست » (۲) که آن نیز بپایان نرسیده است و یك کتاب موسوم به « علم اخلاق » (۳) که حاوی اصول فلسفهٔ او و مهمترین آثاراوست واز کتابهای نامی دنیامیباشد .

همهٔ این کتابها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنها را مابزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان مامفهوم باشد .

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۱ـ کلیات

چنانکه درشرح حال اسپینوزایاد کردیم اواز کسانی است که دراشتغال بفلسفه بکلی ازهرگونه آلایش ریب وریا وفضیلت فروشی وشهرت طلبی و منفعت‌خواهی وخودپرستی و دنیاداری مبری بوده وفلسفه رابجد گرفته و حکمت رایگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته وزندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته ودرآن عقابد ایمان راسخ داشته است چنانکه دریکی ازنامه ها میگوید من نمیدانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه‌ها هست یانیست ولیکن خودم آنرا حق میدانم واطمینانم بدرستی‌آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هرمثلث دوقائمه است .

حکمت اسپینوزا یکی ازبزرگترین فلسفه هائی است که در دنیا بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا درحقیقت مبتکر آن‌فلسفه نیست بلکه میتوان‌گفت اززمان باستان تا امروز، گذشته از علمای قشری دینی وبعضی ازفلاسفهٔ قدیم ، همه حکما و دانشمندان باذوق درهمهٔ اقوام وملل دانسته یاندانسته بوجهی و تا اندازه‌ای دارای‌این‌مذهب بوده‌اند وآن نوعی از وحدت وجود است (٤) شك نیست که اسپینوزا هم ازافلاطون وپیروان او واگوستین ومعتقدان او وهم از حکمای اسلامی وهم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده‌اند (مانند موسی بن میمون) وهم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی وعصرجدید وهم ازدکارت خصوصاًاقتباس بسیار کرده است . بااینهمه وحدت وجود بنحوی که اوبیان کرده وموجه ساخته چنان است که چاره نداریم جزاینکه فلسفهٔ اورا مستقل و بدیع بشماریم ودربیان‌آن ازشرح وبسط چیزی فرونگذاریم .

بسیاری ازمحققان اسپینوزا راحکمای دکارتزین یعنی ازپیروان دکارت خوانده‌اند حتی لایبنیتس(٥) آلمانی گفته است فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که ازحد اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیك

---

(۱) Traitè de la Réforme de L'Entendement

(۲) Traitè Politique (۳) L'Ethique

(٤) Panthèisme معنی‌تحت اللفظی این‌کلمه بفارسی «همه خدائی» است ولیکن حکمای ما آنرا وحدت وجود گفته‌اند

(٥) Leibniz

را رها کرده وروش دکارت را بر گزیده یعنی اصول ومبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده و مقولات‌ده گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته وهیولی و صورت و صورجنسیه و نوعیه‌وآن حدیثها را ترك نموده وفقط ذات وصفات‌وعوارض را موضوع نظرساخته و محسوسات را بی اعتبار دانسته و معقولات را اساس قرار داده است راست است ، ونیز بایدتصدیق کرد که در فلسفه دکارت‌هم وحدت وجودنهفته‌وتخمی است که آنجا کاشته شده است چنانکه مالبرانش در پیروی ازدکارت باهمه استیحاشیکه از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرد که جز با وحدت وجودساز گار نمیشود و شاید بتوان گفت اگر اسپینوزا فلسفهٔ دکارت را ندیده بود باین خط نمیافتاد یالااقل بیان خود را باین‌صورت در نمیآورد ، اما اینکه فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت باشد که جزئی تصرفی درآن بعمل آمـده نمیتوان تصدیق کرد . آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهـراه دکارت شده ویك چندبا اوهمقدم گردیده است‌ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که یك راه بـراست و یك راه بچپ میرفته است و هریك از ایشان یکی را اختیار کرده است . ازاین گذشته دکارت در فلسفهٔ اولی و مابعدالطبیعه باصول اکتفا کرده و زود متوقف شده بشعب دیگر علم پرداخته است ولی اسپینوزاتـا پایان عمر در فلسفهٔ اولی‌قدم زده‌است و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا درفلسفهٔ‌خویش خواه راست رفته باشدخواه کج نتیجه‌ای که ازمقدمات گرفته‌ساز گارتراست ازنتیجه‌ای که دکارت گرفته است و چون به بیان حکمت‌اسپینوزا پرداختیم این مطلب‌روشن‌خواهدشد، از نکته‌های توجه کردنـی‌اینست که دکارت مـطالعات فلسفی را بـرای تحصیل علم و وصول بیقین پیشهٔ خود ساخته است ولیکن بحکمت‌گرائیدن اسپینوزا بـرای یافتن راه سعادت بجهت‌خود و دیگران بودو از همین‌روست که مهمترین تصنیف اوباآنکه‌جامع فلسفهٔ اولی میباشد موسوم بعلم اخلاق است و نیز بهمین سبب‌است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف بفلسفهٔ اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است .

از اموری که اسپینوزا در آن بدکارت بسیار نزدیـك است چگونـگی مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی‌اونیز مانند دکارت‌روش‌ریاضی‌راپسندیده و در این راه ازآن فیلسوف هم پیش افتاده است تا آنجا که دربعضی ازمصنفات خوداز جمله درهمان کتاب علم اخلاق که‌تصنیف اصلی‌اوست‌بیان‌مطلب راهم بصورت‌مسائل‌ریاضی در آورده و مباحث الهی و اخلاقی رامانند قضایای هندسهٔ اقلیدسی عنوان کرده‌است‌در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند و اصول متعارفه و موضوع را بنیاد قرار میدهدو حکمی عنوان‌میکند وبرای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به‌ثبت المطلوب میرسد وبهمین جهت‌خواندن وفهمیدن کتاب او دشوار است وما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ناچاریم ازپیروی اسلوب‌اوصرفنظر کرده‌و مطالب‌اورا از صورت‌قضایای

اقلیدسی بیرون آورده ببیان سادهٔ متعارفی درآوریم چنانکه هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفهٔ اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش رااختیار کرده است.

در هرحال این نکته محل توجه است که اکثر کسانیکه وحدت وجودی بوده‌اند بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه‌اش کاملا استدلالی است وهیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است هرچند اوهم اعلی مرتبهٔ علم‌را وجدان و شهودمیداند اماوجدان و شهود او مانند پاسکال وعرفاکار دل نیست وفقط ناشی ازعقل است بعبارت‌دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش منشاء است.

۲- سلوك در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جویای خیرحقیقی و خوشی‌دائمی گردیدم و دیدم خوشی وناخوشی بسته باینست که شخص بچه‌چیز دل‌ببندد ، اگر دلبستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون ازدستش بروند ودیگری را ازآنها برخوردار ببینیم واندوه ورشك وکین باودست‌میدهد و اینهمه فسادهاو دشمنیها و بدبختیها ازهمین‌جهت است ، اما آنکه مهرش برچیزهای پایدار باشدو نعمتی را در یابد که زایل نشدنی نیست شادی خوشی او بی‌آلایش و همیشگی خواهد بود .

پس دیدم دنیا همه دنبال عشرت و لذاید حسی یا مال ویاجاه میروند و در این راه تحمل مصائب و بلیات ورنج ودرد میکنند تاآنجا که جان خود را هم بخطرمیاندازد ولیکن می‌مبینم لذاید حسی شخص‌را از هر منظور دیگری باز میدارد در حالی که‌پس از ادراك آن لذاید غم واندوه دست میدهد و مال وجاه هم فکررا بکلی مشغول‌میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی وسکون خاطرحاصل‌نمیشودو حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد کـه شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند و اختیار را از دست بدهدومقید بقیود بسیار شود ودرهرحال بزودی‌بر خوردم باین که این امور را مقصد نباید قرار داد و فقط بـایـد بـرای رسیدن بخیر دیگر باشند .

اماآن خیردیگر که باید مقصدباشد هرچه جستم دیدم همه نیك و بدها به‌نسبت‌اند و بدمطلق نیست و هرچیزی بجای خویش نیکوست وعقل انسان نظام حقیقی‌را که‌امور عالم البته تابع آن است در نمییابد جز اینکه هـر کسی حس میکند و معتقد میشود کـه در طبع انسان مرتبهٔ کمالی هست بالاتر از آنکه او خوددارد و رسیدن بآن مرتبهٔ کمال

---

(۱) این فصل خلاصه‌ایست ازرسالهٔ ناتمام « بهبودی عقل» که بمنزلهٔ مقدمهٔ فلسفه اسپینوزا و نظیر نیمهٔ اول رساله گفتاردکارت است .

مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن بآن کمـال است ومنظور من باید این باشد که خودرا بآن کمال برسانم وتابتوانم مردم دیگررا هم‌دراین امر باخود شریك سازم واین شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممدآنست .

پس بایدآن طبیعت‌کامل را شناخت والبته شناخت‌کل عـالم طبیعت نیزلازم است وفلسفهٔ اخلاقی وعلم طب وعلوم فنی‌هم برای زندگانی اجتماعی مفیداست ومارا برسیدن بکمال مطلوب یاری میکنند ومقدمهٔ حصول این‌مقصود اینست‌که قوهٔ فهم وتعقل خودرا پاس کنیم وبهبودی دهیم وچون تاوقتیکه راه مقصود رانیافته‌ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختم :

۱ ـ سخنانم‌را مطابق فهم عامه بگویم، وکارهایم‌را تاآنجا که مخل بمقصوداصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد .

۲ ـ ازلذاید وتمتعات زندگانی‌آن اندازه‌که برای‌حفظ بدن وتندرستی لازم است بگیرم وبیش ازآن نجویم .

۳ ـ ازمال فقط‌آن اندازه بهره بیابم‌که برای حفظ جان وتندرستی ورعایت‌آداب ضرورت دارد .

اما درمقام بهبودی قوهٔ تعقل دریافتم‌که انسان علم را بچهار وجه حاصل میکند : یکی‌آنچه ازافواه مردم فرا میگیرد مـانند علـم هرکس بتـاریخ ولادت خویش . دوم آنچه بتجربه اجمالی معلوم مـا میشود مثل اینکه بتجربه درمییابیم‌که نفت میسوزد از این دووجه معتبرتر علمی است‌که ازرابطهٔ علت ومعلول ومرتبط ساختن جزئیات بقوانین کلی بدست میآید . امـا علم حقیقی‌آنست‌که بوجدان وشهود (۱) حاصل شود واین علم است‌که خطا درآن راه ندارد وچون بامعلوم منطبق است موجب یقین است بلکه علم حضوری وضروری است وآن بربسائط مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم‌علم بسیار کم است .

این قسم علم‌که بربسائط تعلق میگیرد وروشن ومتمایز وصریح وبا معلوم منطبق است نشانهٔ صحتش باخودش است وبرای اطمینان بدرستی‌آن بنشانی خارجی نیاز نیست، بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بردرستی علم راهی نیست بلکه نخست بـایدآن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود .

معلوماتی‌که این قسم بدست میآید عوارض زمانی وشخصیات وجزئیـات نیستند چه آنها متغیرند وموضوع علم حقیقی نمیشوندکلیات وامور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی وکلیاب حقیقت‌ندارند زیرا که کلیات‌صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجزاست ازاینکه همه صور اشیاء را درذهن بگیرد بقوه‌خیال صورتی اجمالی وانتزاعی

---

(۱) Intuition

درست میکند وآنراکلی میخواند وحقیقت میپندارد و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط وروشن ومتمایزند وخیالی نیستند بلکه تعقلی میباشند .

باین بیان اسپینوزا ازآنجهت که منکر حقیقت کلیاتست ازاصحاب تسمیه است (۱) وازجهتی پیروافلاطون است چون باعیان وحقایق ثابت عقلی معتقد است، واز این رو بعقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط وافلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت وماهیت معلوم باشد وتعریف صحیح هرچیز حقیقت آنست ودرذهن ودرخارج یکسان است . پس باید تعریف هرحقیقت را دریافت وفکر خود را برنتایج که ازآن تعریف بدست میآید اعمال نمود وچون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیه اقلیدسی پیدا میکند ازاین سبب است که اسپینوزا فلسفهٔ خودرا باین صورت درآورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدواً حقیقت روشن متمایزی‌را معلوم کنیم والبته این حقیقت هرچه بسیط‌تر وکامل‌تر باشد مبنای‌علم محکم‌تر وبآنواسطه احاطهٔ ذهن برامور عالم وسیع‌تر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکامل‌ترین وجود متوسل شویم کههمه معلومات ما ازحقیقت او برآید، بعبارت دیگر همه حقایق را دراوببینیم واورا درهمه حقایق دریابیم، یعنی علم بذات واجب‌الوجود پیدا کنیم .

ازاین روست که اسپینوزا خودگفته است حکمای پیشین فلسفهٔ خویش راازعالم خلقت‌آغازمیکردند ودکارت‌نفس خویش رامبدأ علم گرفت امامن‌خدارا مبدأ فلسفه یافتم . بعبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیلهٔ خدا شناسی است، اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست ونظر باینکه اوخدا را درهمه چیز وهمه چیز را درخدا میدید یکی ازمحققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است، بااینهمه معاصران وعلمای قشری اورا منکرذات باری گفتند وملعونش خواندند .

۳ - خداشناسی (۲)

چون اسپینوزا بنابراین گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط وکامل باشد وبرآن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشنترین حقایق دانسته وبتعریف‌آن پرداخته واین تحقیق راسرآغاز فلسفه خود ساخته است .

چنین برمیآیدکه درذهن اسپینوزا این فقره‌مسلم و حاجت بگفتن نداشته است که

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول درفصل اسکولاستیك

(۲) مطالب این فصل خلاصهٔ بخش اول ازکتاب علم اخلاق است .

چون سلسلهٔ معلول‌ها را نسبت بعلت‌ها درنظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علت خود است . پس آغاز سخن را از این تعریف میکند که « من آنرا میگویم که خود علت است که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است ، یا بعبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجـود نمیتوان تعقل کرد » یعنی بعبارت دیگر قائم بذات وجـودش واجب است .

آنگاه تعریفهای دیگـر پیش میآورد واز جمله میگوید :« جوهر (۱) چیزی را میگویم که بخـود موجود وبخود تعقل شود یعنی تعقل اومحتاج نباشد بتعقل چیز دیگری که اواز آنچیز برآمده باشد » بنابراین جوهر همان قائم بذات است وقائم بذات همان جرهراست .

تعریف دیگراینکه « صفت (۲) رااصطلاح میکنیم برای آنچه عقل دریابدکه او ماهیت ذاتی جوهراست . »

از این تعریفها برمیآید که دو جـوهر (یا دوذات) بساید دارای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند ، ممکن نیست دو جوهر یك صفت یعنی یك حقیقت داشته باشند زیراکه هیچ چیز تعریفش متضمن نیست مگرماهیتش را،وبه تنهائی مستلزم تعدد او نیست (۳) وهر چیزی وجودش علتی دارد وآن علت یاباید داخل درماهیتش باشد یاخارج از آن ، وچون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست پس باید علت وجود افراد متعدد ازماهیت آنهابیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیراجوهر باید خود علت خویش باشد پس چاره نیست ازاینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست .

ونیز دو جوهر علت و معلـول یکدیگر نمیتوانند باشند جون اگر جوهرند تعقل هیچیك از آنها بتعقل دیگری نباید محتاج باشد ، ونیز جوهری جوهر دیگررا نمیتواند ایجاد کند(٤) .

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم ومیگوئیم « محدود» یعنی چیزی که چیزی از جنس او بتواند او را محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطه همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم رامحصور کند یاجسم عقل را محصور

---

(۱) Substance و ذات هم میتوان گفت .

(۲) Attribut این لفظ درمنطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع ، ودرعلم بیان «مسندالیه» ترجمه میشود ومقـابل مسند . ولیکن دراین مقام جزلفظ صفت چیزی مناسب نیافتم هرچندآنچه مراد اسپینوزا است غیرازصفتی است که حکمای مابرای‌واجب‌الوجود قائلند ونزدیك بمعنی ماهیت است ولیکن چون‌حکمای‌ماهم صفات واجب‌الوجود راعین‌ذات اومیدانند بی‌مناسبت نیست ، منتهی باید صفت ذاتی رادرنظر گرفت .

(۳) حکمای ماهم میگفتند ماهیت ازحیث ماهیت بودن جزماهیت چیزی نیست .

(٤) حکمای ما تقریباً همین معنی رابااین عبارت گفته‌اندکه دوواجب باهم تکافو نمیکنند

نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است وعقل بعقل.

از این تعریف واز تعریفها و احکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نا محدود است بناچار، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش اورا محدود کرده باشد لازم میآید که دوذات دارای یك صفت باشند واین چنانکه معلوم کرده‌ایم باطل است ومعنی ندارد.

واز تحقیقات سابق برمیآید که هرچیزی هرقدر حقیقتش بیشتر باشد یعنی وجود دراوقوی‌تر باشد صفتهایش متعددتر خواهد بود پس هرچند دوذات نمیتوانند یك صفت داشته باشند یك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد(۱).

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم ومیگوئیم «خدا وجودی را میگوئیم که نامحدود مطلق (یعنی ازهرجهت نامحدود) باشد» یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار وهرصفتش حقیقتی باشد جاوید ونامحدود وچنین ذاتی وجودش واجب است.

ضمناً باید متوجه بود که درنظر اسپینوزا (وهمچنین درنظر دکارت وپیروانش) وجود نامحدود معادل است باوجود کامل ومحدود ومحصور بودن نقص است. جاویدی هم که روشن است که ازلوازم واجب است زیرا جاویدنبودن محدود بودن درزمان است وبعلاوه اگرواجب است چگونه میشود که وقتی باشد که او نباشد؟

هرچند تعریف آخری وحکمی که متضمن است نتیجهٔ تعریفها واحکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان هم برآن اقامه نموده است ازجمله اینکه ازبدیهیاتست که هرچیزی وجود داشتنش قدرت است ووجود نداشتن عجزاست پس درصورتیکه وجود-های محدود یعنی ناقص را میبینیم اگر منکر وجودکامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر وکامل عاجز است واین سخن البته باطل است (۲).

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید وواجب‌الوجود با صفات بیشمار و نا محدود ووجودش مبرهن بلکه بدیهی است. اکنون گوئیم بنابر همان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم براینکه خدا یکی است بلکه ذاتی غیر ازاوتعقل نمیتوان کرد زیرا که اوذاتی است کامل یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است ومطلق حقیقت است پس اگر جوهر دیگری غیر ازاوقائل شویم هرصفت وحقیقتی برای اوفرض کنیم ممکن

---

(۱) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت وماهیت بذات واجب‌الوجود استیحاش نکند برسبیل تمثیل گفته‌اند ذات نسبت بصفات مانند معنی است نسبت بلفظ، وچنانکه یك معنی ممکن است بچندین لفظ اداشود برای جوهرهم میتوان صفات بسیار قائل شد (عباراتنا شتی وحسنك واحد) وبااینهمه همچنانکه معانی هرگز اندر حرف نایند صفات هم آنسان که ذهن ما جزما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند.

(۲) این همان برهان وجودی آنسلم ودکارت است که درجلد اول این کتاب آورده‌ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تراست.

نیست که آن حقیقت درخدا نباشد پس لازم‌میآید که دوذات دارای‌یك صفت‌باشند و بطلان این امر را پیش ازاین نموده‌ایم .

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست : « عوارض جوهر را حالت(۱)میگوئیم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل‌شود » بقول حکمای پیشین‌اعراض که باید در موضوع باشند .

و از حکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یادرچیز دیگری‌است . یعنی‌حالت است - ازآنطرف معلوم کردیم که‌جوهر بمعنائی که ما گفته‌ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هرچه هست در خداست و بی اوهیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقل شود یعنی‌هرچه وجود دارد حالتی است از حالات واجب‌الوجود .

نتیجه‌ای که ازاین مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست واو مطلقاً نامحدود است و ادراك نفوس وابعاد اجسام بایدیاصفات خداوند باشند یاحالات او .

اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم اما زنهار این سخن را باین معنی مگیرید که خدا جسم است من‌میگویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد وجسم جوهری‌نیست که‌ذاتی‌مستقل‌ازواجب - الوجود داشته باشد و مخلوق هم‌نیست باین معنی که صانعی او را ازعدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس‌چون جسم یعنی بعد را نه جوهر وذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع ناچاریم آنراصفتی یاحالتی از واجب‌الوجود بدانیم (۲) و چرا باید از این امراستیحاش نمودچون بعدهم که‌حقیقت جسم است نامحدود است ونالایق نیست که ازصفات یاحالات واجب‌الوجود باشدودراین مقام بربطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته‌اند دلیل میآورد و براهین ایشان را نقض میکند و میگوید اینکه از نا محدودبودن جوهر جسمانی امتناع میکنندازآنست که کمیت نا محدودرا قابل تقدیرو قابل تقسیم فرض‌میکنند و حال اینکه جوهرنامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دوجوهر خواهد بود با یك حقیقت و این محال وکمیت را بدو وجه‌میتوان تعقل کرد یکی بوجه امرانتزاعی واین‌کار قوهٔ واهمه ومتخیله است ، دیگر اینکه جنبه جوهری آنرا در نظربگیرند و این‌کار عقل است . بوجه اول کمیت محدود و متغیر و قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است بوجه‌دوم که صرف ازجنبهٔ

Mode (۱)

(۲) اگر گران بیاید که‌جسم‌را صفت یاحالت واجب‌الوجود بگویند بخاطر بیاورید که‌این همان معنی است‌که بزرگان ماآنرا تجلی ذات حق میخوانند .

جوهری و عقلا ملاحظه شود البته نامحدود و لایتغیر و غیر منقسم خواهدبود.مثلاآب را اگر از جنبهٔ آب بودن ملاحظه کنند محدود است وقابل تقسیم وقابل کون‌وفساد ولیکن اگر جنبهٔ جوهری آنرا در نظر بگیرند نه محدود است‌نه قابل تقسیم نه قابل کون‌وفساد و محدودیت و اندازه و شماره و کون وفساد (یعنی بوجود آمدن وبعدم‌رفتن)بجوهرو صفات او تعلق نمیگیرد بعبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعینات است که چون محسوس و مخیل میباشد ذات باری از انتساب بآنها منزه است‌واما اینکه اشکال‌میکنند که‌جسم منفعل‌است وجنبه الهی نمیتواند داشته‌باشد جواب میدهیم‌وقتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیت هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تاشبهه برود که بواجب‌الوجود بواسطهٔ جسم‌جنبهٔ‌انفعالیت داده شده باشد.

☆☆☆

اسپینوزا مختار آنرا میداند که وجود و فعلش باقتضای ذات خودش است‌وموجب خارجی ندارد و مضطر ومجبور آنست که دیگری او رابوجودآورده و فعل اورا برحسب اقتضای معینی برمیانگیزد .

بنابراین جز ذات واجب‌الوجود فاعل مختاری نتواند بود و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کارمیکند و مختار بودن منافی نیست بااینکه‌عمل‌نظام معین داشته باشد (۱) جزاینکه چون ذات واجب‌الوجود نا محدود است اقتضای او هم نا محدود است پس افعالش نا محدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند اما همه آنها بالضروره از اقتضای‌ذات اوناشی میشوند و معنی قدرت کامله‌همین‌است .

علم واراده را آنقسم که به‌بشر تعلق‌میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح منطقیان اطلاق‌لفظ علم واراده‌دراین‌دو مورد باشتراك اسمی است‌وتفاوت‌علم‌انسان‌باعلم خدا مانند تفاوت‌شیر بیشه است با شیری که ازصورآسمانی است واین‌سخن‌بآسانی‌روشن میشود چون بیاد بیاوریم که علم بشر برموجودات و حقایق متأخر بروجود آنهاست‌وحال آنکه ذات باری بر هر حقیقت و هر موجودی مقدم است و علت آنهاست‌پس‌علم خدابر موجودات بمعنی علت پدید آورندهٔ موجودات است که هم علت‌وجود آنهاوهم‌علت‌ماهیت آنهاست (بقول حکمای ما علم فعلی است نه انفعالی) . بنابر این علم و اراده و قدرت خداوند امر واحد است و دلیل دیگر براینکه علم انسان ازنوع علم‌خداوند نیست‌اینست که علم انسان مانند وجود او معلول علم‌خداوند است و معلول‌عین علت نمیتواندباشد. در اراده نیز همین سخن میرود زیرا اراده انسان همیشه بر امری تعلق میگیرد که در

---

(۱) چنانکه مجموع زوایای مثلث بالضروره دوقائمه است وغیر از این ممکن نیست‌اما ضرورت بافاعل مختار بودن خداوند و قدرت کاملهٔ اومنافی نیست و برهمین قیاس‌است‌موردیگر.

نفع اوباشد اما دربارهٔ خدا نمیتوان فرض کرد که برنفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواهد .

وجود وماهیت خداوند یکی است بنابر اینکه ماهیتش موجب وجودش است واز اینروست که البته جاوید بودن هم بوجود اومتعلق است هم بصفات یاماهیت اووبن معنی متضمن لایتغیر بودن اونیز هست .

خداوند علت همه موجودات ومؤثرات است وهیچ وجودی ومؤثری جز بطفیل وجوداوموجود نمیشود اما علیت اوبرسبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده وعلت بیرون ازمعلول نیست وامری درونی است (۲) .

هرموجود ومؤثری برحسب وجوب واقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده‌است وجز بوجهی وبترتیبی که موجود شده‌ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات‌کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است واز ذات‌کامل جزامرکامل صادر نمیشود .

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان وجنبهٔ جاویدی جهان است ومنبع ومجمع‌ومنشأ موجودات است واسپینوزا حیثیت انشاءکننده وآفریدگاری اورا باصطلاحی خوانده است که‌آنرا «ذات ذات سازنده» (۳) ترجمه میکنیم درمقابل موجودات که آثار وجود اوهستند وآنهار را «ذات ذات ساخته» (٤) میخوانند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا دربارهٔ ذات واجب‌الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق‌آورده وحاصلش اینستکه خداوند وجودی است یگانه وواجب وقائم بذات ولایتغیر وجاوید ونامحدود مطلق ودارای صفات بیشمار نامحدود واوبه تنهائی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی وغیرجسمانی همه اعراض وحالات او قائم بذات اوهستند وباقتضای ذات اوبوجودآمده‌اند واز اوجدا نیستند واوبه تنهائی فاعل مختار است إمانه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجودکرده وبرای ابن امر موجب وملزمی نداشته است وموجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند وجریان امور برحسب نظامی است که باقتضای ذات کامل‌الصفات واجب مقرر شده وازآن منحرف نتواند شد (٥) وعلم واراده را بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیراکه قیاسیات مادراین خصوص باطل است وبخداوند افعال وارادات وغایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشراست ودر واقع شرك است ومتوجه نیستیم که نیکی وبدی وزشتی وزیبائی وپسند وناپسند ورغبت ونفرت

---

(۱) باصطلاح فرانسه Cause Iransitive نیست . (۲) Cause immanente

(۳) Nature naturante (٤) Nature naturée

(٥) این‌کیفیت راکه هرامری بعلت امردیگر مقدم براوواقع میشود وجزآن نمیتواند بشود بفرانسه Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتیب معلول برعلت .

هر حقیقتی داشته باشد نسبت ببشر وسود و زیان اوست و ذات باری برتر از این عوالم است وخداوند مهر و کین وخشم ورأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچه واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای خود اوست .

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصه برای ما شرقیان ووحدت وجود از مذاهب دیرین است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را ازلباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده وبرهانی نموده وهمه این احکام را ازچند فقره تعریف وعلوم متعارفه واصل موضوع را بر روش هندسهٔ اقلیدسی درآورده تازه وبدیع است واینك باید ببقیهٔ مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تتمیم بیان درفلسفهٔ اسپینوزا بپردازیم(۱) .

٤ ـ خود شناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است وجز این نمیتواند باشد اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود وماثابت کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب ونامحدود است .

ما ازصفات بیشمار جوهرفقط دوصفت را دریافته‌ایم یکی بعد (۳) که مبدأ جسمانیت است ویکی علم (٤) که مبدأ روحانیت است ولیکن نه بعدی که در اجسام میبینیم ونه علمی که درنفوس درمییابیم، زیرا بعد اجسام وعلم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گذرانده‌اند ازبعد وعلم مطلق که دوجنبه ازذات واجب میباشند واین دوجنبه

(۱) گفته‌اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است وآنراکه خدا مینامد همان طبیعت است این راست است واسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ولیکن اوطبیعتی راخدا میخواند مدرك میداند وعلم واراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت اومیشمارد ومانند طبیعیـانی نیست که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند جزاینکه ادراك وارادهٔ ذات حق را قابل مقایسه باادراك واراده بشری نمیداند .

(۲) درقسمت خداشناسی بااینکه عیناً بروش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه میزانی ازفکر او بدست آید یك اندازه چگونگی ورود اورا درمطلب رعایت کردیم امااز این پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند بیان راتا میتوانیم ساده میکنیم مطالب این فصل خلاصه بخش دوم و سوم ازکتاب «علم اخلاق» است .

(۳) Erendue (٤) اینجا علم ترجمهٔ Pensée است که معمولا باید فکر ترجمه شود وبآن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آنجاکه میگفت جسم جوهر صاحب ابعاد است وروح جوهر صاحب فکر است، ومراد اواز فکر کلیهٔ آثار نفس بود ازحس وشعور وفهم وتعقل وتفکر وتخیل وتوهم واراده در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را برحسب عادت وفکر واندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت درباره انسان گفته میشد ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود میشمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم .

داشتن بهیچوجه نباید درذهن ماخللی به یگانه بودن جوهر وارد آورد (۱) .

بعد مطلق نامحدود که یکی ازدوصفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است وعلم مطلق نامحدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراك واراده است واین دوحالت که اولی مقدمهٔ جسمانیت ودومی مقدمهٔ روحانیت است هنوز نامحدود و بی‌تعیین میباشند همینکه محدود و متعین شدند اولی اجسام محسوس ودومی صوریا معقولات را بظهور میآورند ودرواقع آن دوحالت نامحدود نامتعین جاوید هردومظهر یك ذاتند وواسطهٔ میان جوهرلایتغیر واجب‌الوجودوعوارض گذرندهٔ ممکن‌الوجود میباشند . آنها را باید بیواسطه بذات واجب تعلق دهیم وموجودات دیگر را بواسطهٔ آنها باومتصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علت‌قریب وبرای موجودات متعین علت بعیداست .

پس موجودات عالم جسمانی همه حالتهای بیشمار ولیکن محدود ومتعین میباشند ازحرکت که حالت نامحدود نامتعین است‌ازبعد مطلق که اویکی ازجنبه‌ها وصفات جوهر واجب است وموجودات روحانی همه حالتهای بیشمار ولیکن محدود ومتعین میباشند از ادراك واراده‌ای که حالت‌نامحدودنامتعین است ازعلم مطلق که اویکی دیگر ازجنبه ها وصفات جوهر واجب است، ولیکن ایـن دوحالت همواره بـایکدیگر قرین ومتلازمند و همچنـانکه بعد وعلم مطلق هردوصفت لاینفك جوهر اصیل میباشند در موجودات عـالم خلقت هم جسم وروح باهم متلازمند ودرهر مورد یك وجود تشکیل میدهند کـه دارای دوجنبه است (۱) وازاین معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ماباین عبارت در میآوریم :

---

(۱) ازبیان‌اسپینوزا برنمیآید که ثابت ولایتغیر بودن جوهر باتحول دائمی او بحـالات مختلف چگونه سازگاراست مگراینکه بگوییم تحول چنانکه اوقصد کرده باثبات منافات ندارد چون جوهردرعین تحول بجوهریت خود باقی است .

(۲) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت ونسبت خالق و مخلوق میتوان کرد همانست که عرفای ماآورده‌اند که ذات حق رابدریا و موجودات را بامواج شبیه کرده‌اندکه آب دریا بذات خود تعینی ندارد همینکه بحرکت‌آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد واگر برذهن‌گران بیایدکه جوهرچگونه میتواند دو یاچند صفت ذاتی داشته باشد وباز یکی باشدهمان تشبیه مشکل راآسان میکندکه‌آب هم سرداست وهم رطوبت‌دارد وبااینکه سردی ورطوبت دوصفت است نمیتوان گفت‌آب دوچیزاست وهمچنین همان قسم‌که‌آب بی‌تعین دریا در صفت سردی ورطـوبت را دارد تعینات اویعنی امـواج نیزهریك هم سردی وهم رطوبت دارند وازاین رومیتوان قیاس کردکه همان قسم‌که جوهربی‌تعین واجب‌الوجود دوصفت بعد وعلم رادارد تعینات اوهم‌که موجودات عالم خلقتند هریك بقدرمرتبهٔ خود بهره‌ای ازهمان‌دوصفت دارندکه در مورد آنها جسمانیت‌وروحانیت‌خوانده میشود، و نیزآب دریاراجاوید ولایتغیرونامحدودمیتوان فرض کرد ولی امواج او همواره متغیر ومحدود ونا پایدار میباشند . البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دوراست‌ودریا ازهیچ جهت قابل مقایسه باجوهرواجب نیست ولیکن چون ذهن ‌امحتاج بتخیل وتصوراست این تشبیه بعید یك اندازه بفهم مطلب یاری خواهدکرد .

«روح صورت است وجسم شیئی اوست»(۱) واین عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی وباطن باشد ونه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیك است بمعنائی که مابیك اعتبار تصور وبیك اعتبار علم وبیك اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام ازاین الفاظ برآن معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان وصورتی که اسپینوزا میگوید نزدیك است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی ومجرد است ومیتوان درعلم خدا موجود دانست واسپینوزا آنرا حالت وتعینی ازصفت علم واجب الوجود میخواند وروح یا نفس رامتقوم ازآن صور میداند. وآنچه را ما ازناچارشیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یامصداق میگویند واین الفاظ هم دراینجا مناسب آن معنی نیست. پس بجای تصور صورت گفتیم تابا امرذهنی مشتبه نشود وبهمان ملاحظه الفاظ معلوم ومنظور ومصداق راهم مناسب ندانسته شیئی گفتیم اکنون بااین توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزلهٔ تصور) وجسم شیئی اوست (بمنزله متصور باتوجه بنکاتی که قید کردیم) وصورت یعنی روح یانفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است وازآن راه باواتصال دارد وشیئی یعنی جسم یاتن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است واونیز ازآن راه بذات واجب متصل است، وآنچه درباب روح و تن یا جسم ونفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد وبعقیدهٔ اسپینوزا (بخلاف دکارت همه موجودات این دوجنبه را دارند جزاینکه مراتب نفوس آنها مختلف وپست وبلند است وجسم یا تن هرچه قوهٔ فعل وانفعالش بیشتر ومتنوع ترباشد قوهٔ ادراکش بیشتر است ودر انسان این قوه ازموجودات دیگر افزون ودرافراد انسان هم این شدت وضعف پدیدار است (٤).

جوهر وصفات وحالات نخستین اوالبته پایدار وجاویدند اما موجودات تعینی چون حالات عارضی میباشند زمانی وناپایدارند وعلت ومعلول یکدیگرند وسلسله این علت ومعلولها بینهایت ممتد است وتبدیلات وتحولات آنها وبوجود آمدن آن معلولها

---

(۱) اگرمیخواستیم بعبارت شاعرانه درآوریم میگفتیم جسم باین صورت است وروح معنی وست. البته خوانندگان درمعنی که صورت ومعنی آنقسم که اصطلاح شعرا و عامه علمی وفلسفی سورت است اشتباه نخواهند کرد چنانکه درمتن اشاره کردیم.

Objet (۳)   Idée (۲)

(٤) کسانیکه فلسفهٔ اسپینوزا را نپسندیده‌اند ایراد کرده‌اند که فلسفهٔ اومادی است وخود ودهری است ولیکن توجه نکرده‌اند که فلسفه مادی آنست که وجود روح روحانیت رامنکر است اآنرا ناشی ازماده میداند وفکروشعور راخاصیت جسم می‌پندارد واین بکلی مخالف رای اسپینوزا ست که روحانیت راازصفات ذاتی واجب الوجود ومستقل ازجسم میشمارد وحتی برای اجسامی هم له دیگران غیرذیروح میانگارند اوروح قائل است جزاینکه مرتبهٔ روح آنهارا پست ترمیداند و وح وجسم وهرچه هست متصل بذات واجب الوجود میشمارد.

ازعلتها ـ بعبارت دیگر کون وفساد ـ بروفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست(۱) و ترتیب وارتباط اشیاء ومواد نسبت بیکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنهاست یعنی همان‌سیر وحرکتی که اشیاء دارند صور هم که باآنها متلازمند ووجه دیگری ازآنها میباشند همان سیر وحرکت رادارند وهرچه دربدن واقع میشود روح‌آنرا درك میکند وحق اینست که اگر انسان جنبه جسمانیش ملحوظ‌گردد حالاتش تحولات بدن اوهستند واگر جنبه روحانی اودر نظر گرفته شود حالاتش تحولات روح‌و نفس اومیباشند .

☆☆☆

چون روح احوال بدن را درك میکند و احوال بدن بواسطهٔ تأثیر خارجی است پس بیك اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی راهم درك‌میکند ولیکن درست‌تر اینست که‌ادراك روح نسبت باشیاء خارجی در واقع همان ادراك اوست نسبت ببدن خودوچون روح بمبدأ متصل است میتوان گفت علم روح ببدن خود و همچنین باشیاء خارجی همان علم خداوند است(۲) و روح انسان بهره و پرتوی از ذات واجب‌الوجود است جزاینکه چون روح انسان وجودی است متعین و محدود البته‌آنچه ازبدن خود و اشیاء خارج‌درك میکند تمام نیست و علمی مجمل ومبهم است و بواسطه جنبه منفی وعدمی یعنی نقص وجود خود بساهست که‌بخطا میرود وآنچه درست در مییابد بواسطه جنبه وجودی‌ومثبت است و چنانکه پیش گفته‌ایم علمی که انسان‌بوجدان یا بتعقل حاصل میکند خطا ندارد و خطا فقط در معلوماتی راه مییابدکه ازراه حس دست میدهدآنهم بخصوص دروقتیکه‌قوهٔ متخیله بمیان میآید . مثلا بواسطهٔ تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی راحس کرده حکم بوجوداووحاضر بودن اومیکند وتاوقتیکه تأثیر دیگری تأثیر اولی را محونساخته آن چیز را بخیال حاضر میپندارد وحال‌آنکه اوغایب شده‌است و در واقع‌دراین‌موردنیز اشتباه بواسطهٔ جهل و غفلت از غایب بودن‌آن شیئی است یعنی بواسطهٔ جنبهٔ‌عدمی‌است‌و بواسطهٔ اینکه تعقل درامور نمیکند .

و نیز از خطاها که دست میدهند چنانکه پیش اشاره کرده‌ایم این‌است که متخیله بواسطهٔ عجز از اینکه صور اشیاء بسیاررا بذهن بسپاردصورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیات را میسازد که فقط الفاظی هستندبا معانی مجمل و تاریك و حقیقتی در برندارند و بسیاری از اشتباهات بواسطهٔ این است که الفاظ در معنی صحیح بکاربرده نشده و مطلب بد ادا میشود و بسیاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است .

---

(۱) رجوع کنید بحاشیه ۵ صفحه ۳۳ (۲) دراین معنی مالبرانش بااسپینوزاموافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفهٔ مالبرانش باز نموده‌ایم .

و همچنین از خطاها که بواسطهٔ نا تمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموری رامیبیند و پی بعلت آنها نمیبرد پس حکم باتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود وغافل است که هیچ امری جز ذات واجب‌الوجود بی علت نمیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید وآن علت هم خود معلول علت دیگری است پس‌وقوع امور بروفق جریان مرتب و حتمی است نه اتفاقی در کاراست نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود وهرچه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول از علت منفك نمیشود .

فرض علت غائی برای امورو همچنین نسبت دادن هوی های نفسانی بذات باری، و قیاس کردن ادراك و اراده و افعال او بادراك و اراده وافعال بشری نیز ازخطاهائی است که بواسطهٔ قوهٔ متخیله و عدم تعقل دست میدهدهمچنین است فاعل‌مختار پنداشتن انسان و آزاد ومطلق دانستن ارادهٔ او که ازجهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی ، آنچه حقیقت دارد اراده‌های جزئی‌است یعنی قصد‌هائی که شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگرآن علت نبود آن قصد نمیشد و با وجودآن علت‌آن قصد حتماً پیش میآید واین علت خود معلول علت دیگری است وسلسلهٔ این علل ممتداست‌تا بذات واجب برسد، پس‌اراده‌ها همه منتهی بمشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده راآزاد و خود رافاعل مختار میدانند ازآنست که متوجه‌این‌معنی نیستند وازعلل‌قصدهای‌خودآگاهی ندارند ، وبعلاوه چون اراده خارج ازاقتضای علم نیست و هرعلم و تصوری‌متضمن‌نفی‌و اثباتی است چنانکه هرقصد واراده‌ای نیزنفی یااثباتی‌است پس‌علم و اراده یك چیزاست.

اما علم دو قسم است تمام ونا تمام . علم تمام‌آنست که معلوم راذهن‌کاملادرك کند یعنی هم خود او را دریابد هم علل او را . بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراك آن محتاج بعلم دیگر نباشد و درآن علم مستقل واز دیگری بینیاز باشد.

علم ناتمام آنست که معلوم را در ذهن کاملا در نیابد یعنی ادراك آن محتاج‌بعلم بچیزهای دیگر باشد که‌علت یا شرط وجود او هستند وبنابراین در آن علم کاملامستقل و بی نیاز نیست .

انسان که موجودی محدود است و قائم بذات نیست وروحش مقید بتن است اکثر معلوماتش از راه حس وتخیل وتوهم‌حاصل شده ودرآنها علمش نا تمام است‌وحتی‌علمش نفس و بدن‌خود نیز تمام نیست تا چه‌رسد بموجودات خارجی .

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل‌او میباشند ودرنزدهمهٔ‌مردم یکسان و مشترك و صحیح‌اند و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام

که در نزد همه کس یکسان نیست و بنابراین بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱).

همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند . یعنی فقط باقتضای طبع اوست و امردیگری درآن مدخلیت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامهٔاوست بعضی تنها باقتضای طبع اونیست وتأثیر دیگر ازخارج نیز درووقوع اودخالت دارد .

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۲) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۳) خوانیم اگر چه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده‌است . مثلا کسیکه بدیگری احسان میکنداگر تنها از آنجهت باشد که وظیفهٔخود را خیر کردن دانسته است بمقتضای طبع خودعمل کرده و درآن نفسش باستقلال کارکرده است پس این فعل است ، امـا اگر کسی بـدیگری احسانی بکند از آنروکه ازاو خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطراولاقل جزء علت تامهٔ عمل بوده و بنابراین نفس درآنعمل مستقل نبوده واین انفعال است .

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست و هـر چه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است .

در موجودات میل ببقا از طبع خودآنهاست وعلت فنا ازخارج استوهمهموجودات کوشش دارندکه وجود خود را باقـی و پردوام بسازند ، انسان نیز از این قاعدهٔ کلی بیرون نیست و این‌نیز از مظاهر قدرت خداوند است .

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده (٤) است و اگر بدن هم دخیل

---

(۱) اینجاعلم ترجمه Idée است وعلم ناتمام که گفته شده با Idée in adé quate منطبق میشود بروجه اول ودوم ازعلم که درفصل «سلوك درجستجوی حقیقت» (صفحه ٢٦) بیان کردیم وعلم تمام Idée adéquate وجه سوم ازعلمی است که آنجا بیان شده است وازآن تمامتروجه چهارم است . بکسانیکه بزبـان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که دراین کتاب ماعلم را در موارد چند استعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل . Pensée connaissance، art ، science ، cencience ، notion ، Idée وغیر آنها . البته برای هرکدام ازاین الفاظ اصطلاحات خاص همداریم که درموقع مقتضی بکارمیبریم ولیکن لفظ علمرا هروقت برای یکی ازآن الفـاظ میآوریم یك جا بملاحظهٔ اینست که دانشمندان مالفظ علم را بآن‌معانی مختلف استعمال کـرده‌اند وذهنشان بآن معانی‌مأنوس است ومرادراازآن لفظدرمییابند ویك جا بسبب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم دراستعمال آن الفاظ درمواقع مختلف تفاوت دارد واصطلاحات صراحت تمام وخاص برای معـانی مخصوص مشخص ندارد واین کیفیت منحصر بکلمه علم والفاظ مذکور نیست ودربسیاری ازموارد مجبوریم برای یك لفظ فرانسوی در موارد مختلف الفاظ مختلف بیاوریم یابعکس برای چند لفظ فرانسه یك لفظ واحد بکاربیریم .

(۲) Action (۳) Passion

(٤) Volonté

باشد شهوت (۱) است و هر گاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش (۲).

بنا براین انسان هر چه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایهٔ نزدیك شدنش بکمال قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافش گریزان است واینکه میگویند نیك را نفس خواهان است و از بد گریزان است درست نیست و بعکس است یعنی هر چه را نفس خواهان است نیك میانگارد و آنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیك و بد اموری هستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند.

حالتی که بنفس رومیدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایهٔ شادی (۳) خاطر است و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد مایهٔ اندوه (٤) خاطر میشود واگر شادی و اندوه ببدن نیز مربوط باشد لذت وخوشی (٥) والم وناخوشی (٦) خواهد بود پس شادی واندوه که بسته بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند و خواهش وشادی واندوه انفعالات اصلی نفس میباشند وهمه نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند.

از این سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسهٔ اقلیدسی همه عواطف و نفسانیات انسانرا استخراج کرده و تحقیقات دقیق لطیف در بارهٔ آنها نموده که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنر نمائی کرده و اینقسمت یکی از بابهای کتاب اوست (۷) مثلا روشن نموده است که شادی هر گاه باتصور علت خارجی آن همراه باشد مهروحب است ، واگر اندوه باتصور علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است ، هر گاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باو مهربان است و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود ، و همچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است و چیزیکه شبیه بامر مبغوض باشد مبغوض است و شادی اگر مقرون باتصور امر آینده باشد امیداست واگرمقرون بتصور امر گذشته باشد خشنودی است ، واندوه اگرمقرون بتصور امر آینده باشدبیم یاناامیدی است واگر مقرون بتصور امر باشدافسردگی یا پشیمانی است وشادی شخص محبوب واندوه شخص مبغوض مایهٔ شادی است وعلتش نزدما محبوب خواهد بود و برعکس اندوه شخص محبوب و شادی شخص مبغوض مایهٔ اندوه ماست وعلتش نزدما مبغوض میگردد،وازهمین فقره چندین حالت ازحالات نفسانی نمایان میشود مانند دلسوزی ورقت که اندوه برنده و محبوب است و غضب بر کسیکه مایهٔ آن اندوه شده است وبهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر بدست میآید از قبیل رحم و مروت وبیرحمی و قساوت وهمچشمی و رقابت و سرفرازی و سر شکستگی و بخل و رشك وحسد وکینه وسپاسداری و سربزرگی وفروتنی و کرامت وقوت نفس وبزرگواری وبسیاری دیگر ،وچگونگی آنها و علتهاو وجبات شدت وضعف آن نفسانیات ونتایجی که از آنها بروزمیکندواعمالیکه سبب امورمزبور ازانسان سر میزندواین

---

(۱) Appétit (۲) Désir (۳) Joie (٤) Tristesse
(٥) Plaisir (٦) Douleur (۷) بخش سوم از کتاب علم اخلاق

جمله معلوم میدارد که انسان درمیان عواطف وحالات نفسانی که اکثرآنها معلول حوادث روزگارند مانند پرکاهی است که گرفتار طوفان امواج دریاباشد وبی‌اختیار باین سو و آنسو کشیده میشود وپرتاب میگردد وهیچگاه نمیداند چه درپیش دارد وچه برسرش خواهدآمد ، وکمترعملی ازاعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست واورا ازجهت نیکی وبدی سزاوار سپاسداری وستایش یاسرزنش ونکوهش پنداشت .

۵ - بندگی و آزادی انسان(۱)

معلوم شد انسان دستخوش هوی‌های نفسانی است و هوی‌های نفسانی مایهٔ اختلاف ونفاق ودشمنی مردم بایکدیگراست جزاینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف وعاجزند وبتنهائی ازعهدهٔ حوادث روزگار برنمیآیند ناچار بتعاون یکدیگرراضی شده مجتمع میشوند و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند یك‌اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده ازهوی‌های نفسانی خود جلوگیری میکنند وسر طبیعی‌آن اینستکه ازهوی‌های نفسانی آنکه قویتراست طبعاً بر هوی نفسانی ضعیف‌تر چیره میشود و آنراازمیان میبرد بعبارت دیگرشری بشری دفع میشود .

آداب ورسوم و قوانین که میان مردم استقرار می‌یابد وموجب آسایش وامنیت اجتماعی میگردد ازینجا ناشی است . هرچه رابا مصالح هیئت اجتماعیه سازگار مییابند نیکومیخوانند وعمل بآنرافضیلت مینامند وهرچه رامخالف مصلحت می بینند بد میخوانند وعملش‌را ازرذائل میشمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است ودر نفس‌الامرحقیقت ندارد چون منشاءآن‌همان نفسانیت است چنانکه میبینیم یك صفت دریك موقع پسندیده است ودرموقع‌دیگر ناپسند است مثلا عداوت‌ورزیدن رااز‌صفات بد میشمارند ولیکن اگرنسبت باشرار ابراز شود می‌پسندند وحال آنکه اگر اعتبارات را در نظر نگیریم ونفس‌الامر را ملاحظه کنیم در می‌یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است وپیش ازاین بازنمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد وصفات دیگر هم از قبیل ترحم وپشیمانی وفروتنی وشرم و حیا همین حال را دارد و بنابر تحقیقاتی که پیش ازین کرده‌ایم کمال در اینستکه مطلقاً ازاندوه وهرچه ازآن ناشی میشود دوری بجویند. ازاین گذشته اگرانسان ازراه وصول بکمال دورنمیشد وگرفتار انفعالات نمیگردید ببدی برنمی‌خورد خاصه اینکه‌بدی امری است‌عدمی وجنبهٔ منفی دارد وچون‌بدی ادراك نشودنیکی هم که ضد اوست ادراك نخواهد شد پس باز میرسیم باینکه نیکی‌وبدی اموراعتباری هستند وحقیقت ندارند . کسانی هم که ازترس دوزخ یاامید بهشت واین قبیل ملاحظات خودرا مقید باحوالی میکنند وکف نفس وزهدوورع وعبادت پیش میگیرند یاتحمل ریاضت می‌نمایند وبقول معروف ازدنیا

(۱) این فصل خلاصه‌ایست ازفصل‌چهارم و پنجم کتاب‌علم اخلاق وکتاب مزبور بآن‌خاتمه‌می یابد واین قسمت هم مانند همه اجزاآن کتاب بشیوه قضایای هندسه اقلیدسی نوشته شده وما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگردرآورده‌ایم .

میگذرد فضیلتشان تقریباً مانند امانت ودرستکاری کسانیست که ازترس مجازات قانونی یابرای حفظ آبرو ازنادرستی دوری میجویند گذشته ازاینکه ریاضیات وگوشه گیری و تحمل درد ورنج وحرمان چون باندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند .

البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن بسا از پیروی‌هوی‌های نفسانی بهتر است و برای عامهٔ مردم‌وزندگانی اجتماعی غیرازاین چاره نیست اما ازنظرفلسفی وبرای کسیکه دنبال حقیقت میرود قانع کننده نتواند بود که فسادی بفسادی دفع میشود چون احوال خود ناشی ازنفسانیات است‌وصاحبان‌آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتارانفعالاتند عاجزوبی اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً درحال‌بندگی واسیری زندگی میکنند وکمتر کسی است که بتوان اوراآزاد گفت .

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی وبدی حقیقتی در نفس امرقائل نشدیم و انسانرا بنده واسیر دانستیم وازاونفی اختیار کردیم ووقوع قضایارا حتمی وظهور معلول راازعلت واجب شمردیم دیگرجاندارد کسی رامسئول بدانیم وازاوتوقعی بکنیم وکیفر وپاداشی برای اعمال قائل باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسبت کتاب فلسفهٔ خودرا علم اخلاق نامیده است ؟

جواب این سئوال اینست که پاداش وکیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست وهرتخمی کاشته شود خواه ازروی اختیار باشد خواه نباشد میروید . چنانکه سگی که هارمیشود تقصیری ندارد اما بی‌تقصیری اومانع ازاین نیست که اورا بکشند . ازاین گذشته اسپینوزا یکسره منکرنیکی و بدی نیست وبرای انسان نوعی از اختیار هم قائل است ولیکن درین باب نظروبیان مخصوص‌دارد وگرنه چنانکه پیش‌ازین اشاره کرده‌ایم وارد شدن اوبفلسفه همانابرای یافتن راه سعادت بود وگفتیم که اودرسلوك درجستجوی حقیقت سرانجام چیزی راکه قابل دلبستگی یافت و مایهٔ خوشی بی‌شائبه دانست کوشش دررسیدن بمرتبهٔ کمال بود ونتیجهٔ تحقیقاتش بادلیل‌وبرهان‌این شد که اصل درعالم فعالیت است وهمهٔ موجودات همواره در کوششند براینکه وجود خود راباقی بدارند وانسان هم ازاین قاعده‌مستثنی نیست‌واین امرفطری‌موجودات است وحق‌است. پس هرچه قوهٔ انسان رابر فعالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را دریابد مایهٔ نزدیك شدن بکمال وموجب شادی است وطبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست وهرچه فعالیت رابکاهد روبنقص میبرد ومایهٔ اندوه است وطبع ازآن گریزان است پس بداست .

پس ملاك خوبی وبدی سود و زیان است اما سود و زیان شخصی و باین معنی که سودمندآنست که قوه فعالیت انسان را بیفزاید وعکس‌آن زیان میرساند وچون سود و زیان نیك وبد را باین معنی گرفتیم تکلیف انسان چنین تشخیص میشود که سود خود را بخواهد واززیان بگریزد که باین وسیله مایهٔ بقای خویش راافزون سازد .

ممکن است ایراد شود که این دستورمخالف همه دستورهای اخلاقی وصرف خود- پرستی است . اسپینوزا درجواب میگوید مردم جزخود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه

خود پرستی آنها ازروی مبانی عقلی باشد واگر چنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خودپرستی ایشان عین نوع‌پرستی خواهد بود .

چنانکه گفته شد از خود گذشتن وزندگانی خویش‌را باطل کردن وترك دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع وپافشاری درابنای وجود خویش است و چون اندوه منافی این منظور وشادی مساعدآنست باید همیشه شادمان‌بود (۱) ازتمتعات نباید خودرا محروم کرد درحد اعتدال باید خورد ونوشید،بوی خوش باید بوئید زیبائی وصفا باید دیدآهنگهای موزون باید شنید تفریح بایدکرد حتی اززینت وآرایش هم نباید پرهیز داشت واگر دراین امور افراط نکنند وتاحدی معمول دارند که ازتوانائی وجود انسان نکاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال‌را یاری میکند مخصوصاً اگر درلذایذی که‌دربدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) وبیشتر بتمتعاتی بگرایند که‌کلیهٔ طبع‌را خوش میکند وفرح وانبساط میآورد .

امـا این قسمت یك جزء ازدستور زندگانی است واگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام‌نیست . توضیح آنکه پیش ازاین گفتیم عمل انسان دوقسم است اگر عوامل خارجی آنرا برانگیزد ازتأثیر علم ناتمام است ومحدود ومقید است یعنی جنبهٔ منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر برحسب طبع خود انسان باشد وازعلم تمام برآید غیرمقید ومثبت استوفعل است، پس‌قسم اول ازاختیار او بیرون استونفس ازآنجهت بنده وزبون استولیکن اعمال‌قسم‌دوم باختیار خودانسان است . اعمال قسم‌اول تابع‌موجودات دیگر وکلیهٔ عالم طبیعت ومقید بمقتضیات تن‌است یعنی مادی وجسمانی است . اعمال‌قسم دوم‌ازنفس باستقلال سرمیزند وتابع امور جسمانی نیست یاتبعیتش کم است پس روحانی وعقلانی است . دراعمال قسم‌اول نفس گرفتار قوهٔ متخیله وتوهم است، دراعمال قسم دوم عقل ازتخیل وتوهم فارغ وآزاد است . نتیجه اینکه انسان دراعمالی که صرف ازعقل و دانش برمیآید متوجه کمال است وآزاد ومختار ودر واقع آنچه در انسان‌آزاد ومختار است عقل است و بس(۳) وهرچه عقل ودانش رامختل سازد مایهٔ اسیری وبندگی استو کدام شادی بـرای نفس انسان‌بهتر وبالاتر ازدرك حقایق است ؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمهٔ شادمانی وتکمیل کنندهٔ زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعالی است ودانش فعل است وانفعال ازتأثیر امور خارجی است وفعل تماماً متعلق بنفس انسان ومستقل ازهرچه غیر ازآنست .

پس یك‌جا نیك وبدرا شناختیم وسود وزیان راتشخیص دادیم ویك جاآزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم ومعلوم کردیم که این هردوامر سعادت وکمال انسان دراوست

---

(۱) این قسمت فلسفهٔ ابیقور را بیاد میآورد . (۲) زیراکه چون یك موضع بدن التذاذ شدید یافت اعتدال احوال ازکلیه بدن سلب میشود .

(۳) دراینجا عقل ترجمه Raeson است یعنی آن قوه که شخص راقادر براستدلال واستنتاج میکند تشخیص درست ونادرست میدهد .

یك سرچشمه دارد وآن عقل ودانائی است که مایهٔ توانائی است پس فضیلت همان عقل و دانش است وفهم درست (۱) وعقل وفهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند که هرچه هست دراوست وعلم منحصر بمعرفت ذات واجب‌الوجود است .

اینکه گفته میشود عقل ودانش مایه‌آزادی است وانسانرا بکمال وسعادت میرساند نباید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره باکارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هرچه میکنند دراثر انفعال‌وبی‌اختیاری‌است وبنابر این یا بیموقع و بیجا میکنند یا بد میکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیارخود را دارد بجا وبموقع میکند وخوب میکند مثلا جاهل وعاقل هردو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یاپاداش دهند اماجاهل ازروی غضب وعداوت یاطرفداری ومحبت بیجا وعاقل بنابرمصلحت وبجامیکند. عاقل همیشه از دوکارآنرا که سودش بیشتروزیانش کمتراست اختیارمیکند جاهل غالباً بافراط وتفریط میرود . عاقل ازگذشته عبرت میگیرد ونسبت بآینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را درنظر میگیرد و عاقبت امور را نمیاندیشد .

ازاین‌گذشته دانشمند بنکاتی برمیخورد که اورا بعفوواغماض ومهربانی ویگانگی واتفاق میکشاند ونادان غالباً از آن غافل است . مثلا دانشمند میداند که هرچیزی علتی دارد وچون علت موجود شد معلول حتماً موجود میشود بنابراین نه‌تعجب وتحیربیفایده‌باو دست میدهد نه‌خشم ونه کین‌بیجامیراند اماجاهل باین نکات پی نمیبرد وحب وبغض‌بیهوده پیدا میکند واین معنی را بتمثیلی روشن میسازیم : کودکان همه درسخن گفتن وراه رفتن وتعقل کردن عاجزند پس چراچون‌این عجزرادرسالخوردگان مشاهده کنیم متأسف‌میشویم اما برای خردسالان تأسف نمیخوریم ؟ ازآنست که در خردسالان میدانیم که باید چنین باشد اما درسالخوردگان چنین نمی پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه‌ورزی و دشمنی ازفروع اندوه است ووجود انسانرا میکاهد پس عداوت نمیورزد ودشمن را بمهربانی مغلوب میکند واومغلوب میشود و از مغلوبی خود شاد است زیرا دل راکه بشمشیرمسخر نمیتوان کرد بمحبت وکرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمیکند سهل است‌اصلامتوجه بدی نیست اگرچه برای مبارزهٔ‌آن باشد خردمند میخواهد همه خردمند باشند چون خرد نعمتی است مشترك و دارا بودن سبب محرومی دیگری ازآن نمیشود وعقل ودانش مایهٔ اتفاق واتحاد است بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است ودانشمندان میدانند که اتفاقشان مایهٔ قدرتشان است و در مییابند که‌بهترین‌یار ریاور برای هر دانشمندوجود دانشمند دیگر است وهرچه دانشمندتر باشند برای یکدیگر سودمندتر خواهند بود پس خیر یکدیگر را میخواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایهٔ همهٔ فضایل است و مردم بآن واسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در مییابند واز آن

(۱) این قسمت نظرسقراط وافلاطون را دربارهٔ فضیلت واخلاق بیاد میآورد .

پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود و باینطریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد و اینهمه نتایج نوع پرستانه ازهمان تحقیق برآمد که خودپرستی مینمود ونیز چون حقایق عقلی درهمه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت وپرستندهٔ یك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هریك هوسی میپرستند .

☆☆☆

اکنون یادآوری میکنیم که دررسالهٔ بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی رابچهار وجه تقسیم کرد . درکتاب علم اخلاق وجه اول ودوم را یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد ووجه سوم راکه علم تعقلی است دراینجا درجه دوم معرفت میخواند وعقل ودانشی که تاکنون موضوع گفتگوی مابود همانست . درپایان کتاب علم اخلاق گفتگو ازدرجهٔ سوم معرفت پیش میآورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان وشهود که درواقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که ازآنراه حقایق مستقیماً برذهن مکشوف گردد ومحتاج بواسطه نباشد وعلم بذات واجب‌الوجود باین قسم ازمعرفت دست میدهد که هرچه را ادراك میکند دراودرك میکند ودرهرچیزاورا مییابد ووصول باین مرتبه بورزیدن قوهٔ تعقل وتفکر یعنی معرفت درجهٔ دوم است که هرچه آن قوه را بیشتراعمال کنند ملکهٔ کشف وشهود راسخ‌تر میشود و چون قوهٔ عقلی درست ورزیده شود در هرچه تأمل کنند آنرا واجب مییابند وجساوبد بودنش راضروری میبینند ومظهرذات حق مشاهده میکنند وچون شخص باین معنی متوجه وهمواره متذکرذات واجب‌الوجود باشد شادی‌اودائمی است تعلق خاطرش باوست وبقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست میدارد ودرمییابد که خود ازخدا دورنیست بلکه درخداست یاخدا دراوست واویکی ازتجلیات ذات است .

عشق بذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی وهیچ انفعالی براوچیره نمیشود ودر این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل ورشك راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواهد وچون همه کس رامظهرحق میداند همه رادوست میدارد. عشق بذات حق نتیجهٔ عشقی است که ذات حق بخود داردونیز ازهمین روست که میگوئیم خداوند مردم رادوست میدارد . درواقع عشق حق بحق وعشق حق بخلق وعشق خلق بحق همه یك عشق‌است .

هرچه معرفت انسان بنفس خود وعوارض وحالات او بیشتر و روشنتر وبعلم تمام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشترخواهد بود واگرنظرتأمل درکار باشد دانسته میشود که هر علمی متضمن اثبات وجود واجب وهر خواهشی متضمن عشق اوست حتی‌هوسهای نفسانی هم متضمن عشق حق است جزاینکه ازراه راست منحرف شده وبت را بجای خدا گرفته ومیپرستند ازآنروکه نفسانیت ناشی ازعلم ناتمام است .

نجات وسعادت وآزادی‌وشرف انسان همان عشق بذات حق‌است واین عشق جاوید

و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است و بفنای او فانی میشود(۱) .
بقای نفس را اسپینوزا بـاین وجه بیان میکند که چـون روح صورت شخص است (بمعنائی که درصفحهٔ ۵۰ توضیح کرده‌ایم) وصور موجودات همه درعالم خدا هستند وعلم خدا جاویدانی است پس نفوس درعلم خداجاویدند و نیز بواسطهٔ اینکه روح حقیقت شخص استوحقیقت فانی نیست .
ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشدباقی استتخیلات وتوهمات وانفعالات که درواقع معلول جسمانیات میباشند فانیند وآنچه بـاقی است قوای تعقلی اوست هر چه شخص قدرتش را براعمال گوناگون افزون سازد وقوهٔ فعل خود رابسط دهد وتفکر وتعقل راورزش داده برمعلومات درجه سوم‌خود بیفزاید روح خویش را کاملتر وبزرگتر میکند و از گرفتاری خود بانفعالات میکاهد واز جنبهٔ فانی بیشتر رهائی یافته جنبهٔ باقی راوسعت میدهد واتصـالش بمبدأ بیشتر میشود واز اینروست که عشق عقلانی بذات حق مایهٔ زندگانی جاودانیست . قوت دادن تعقل وتفکر خواهشها وعوارض نفسانی راازاشیاء خـارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش بربقا افزون میشود وضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع واستوارساختن رشتهٔ مودت راغبتر میگردد . خلاصه اینکه اشتغالی که براستی شایستهٔ انسان است حکمت است وزندگانی سعادتمندانه زندگانی حکیمانه است .
برای این مقصودلازم نیست تن را خوار بشمارند و مهمل بگذارند بلکه تندرستی وقوت بدن باین مقصود یاری میکند ولیکن بتفکرباید زندگانی عقلانی والهی راوسعت داد وچون چنین شد نفسانیات بخودی خود مغلوب میگردند وسعادت دست میدهد .
عوام که باین نکات برنخورده‌اند آزادی وقدرت رادراین می‌پندارند که بتـوانند هوای نفس خود راپیروی کنند ورعایت فضائل واخلاقی راقید وبند میدانند واگر بآن مقید شوند ازجهت بیم وامید دنیوی یااخروی است ومنتظرند که بواسطهٔ این کف نفس مزد یاپاداش دریافت کنند وغافلند ازاینکه فضیلت خود مزد است وخـود سعادت است خواه زندگی اخروی باشد خواه نباشد وهمان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری وبندگی است وراه نجات اینست که بندگی راپستی بدانیم وپشت برآن کرده وروبحقیقت نمائیم‌و شاد باشیم . البته رسیدن باین مقام آسان نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی‌خون دل بکنارآید وعروج برفلک سروری بدشواری است .

☆☆☆

چنانکه پیش ازین گفته‌ایم زندگانی اسپینوزا سراسر براین عقاید منطبق بوده و

---

(۱) هرچند اسپینوزا ازشاعری بسیار دور بوده وبیاناتش همه استدلالی وبرهانی بلکه هندسی ودرنهایت خشکی است دراینجا این شعر خواجه حافظ بی‌اختیار بیـاد میآید واذکرآن اسپینوزا خودداری کرد که میفرماید :

عرضه کردم دو جهان بردل کارافتاده | بجز ازعشق تو باقی همه فانی دانست

میتوان او را ازاولیاء بشمار آورد ، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی ، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظرعلمی کرده و تفسیر عقلی وحکمیانه نموده است ، ودر سیاسیات نیز نظریات بلندآورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات واخلاقیات هم با آنکه سخن درازشد تحقیقات او را بسیارفشردیم ومخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده وبصورت هندسهٔ اقلیدسی در آورده است صرفنظر کردیم کسانیکه از این مختصرشوق تعمق درآن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق رابالاختصاص مورد تأمل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم باآنکه ناتمام است قابل توجه است، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوزا پس از خود او تقریباً تا صدو پنجاه سال چندان محل توجه نشده و هر کس هم ازمحققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آنرا مورد مخالفت شدید قرار داده اند ولیکن درصد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده ودربعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفهٔ او راهم مانند همه فلسفه‌های دیگر بی عیب و نقص نمیتوان گفت و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آنرا مکمل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوز هم بعضی ازاهل تحقیق عقیدهٔ وحدت وجودی او را نمی پسندند ومخصوصاً از اینکه انسانرافاعل مختار نشمرده است بر او اعتراض دارند.

فصل سوم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنیتس (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه‌های روزگار است در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپسیك (۲) از شهرهای آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او در گذشت. لایبنیتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت و هرچه کتاب در کتابخانهٔ پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند و ببحری بکمال یافت و از همهٔ علوم وفنون بهره بردا ما تحصیل رسمی مدرسه‌اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی درحقوق بدرجهٔ دکتری رسید و داخل درزندگانی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی از کارهای دنیا را خوش نداشت و جاه‌ومال رانیز خواهان بود با امرا و بزرگان مربوط شد و بتوسط آنها درکارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت. برحسب وظیفهٔ میهن دوستی برای ممالك آلمان صلاح اندیشی میکرد و بنابرغیرت دینی عیسوی خیر همهٔ اروپائیان را میخواست، کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که بخیر و فلاح یعنی بعقیدهٔ او بکیش مسیحی و بهره‌مند شدن از تمدن اروپائی نایل شوند. یکی از افکار بلند او رفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود و در این باب کوششها کرد ولی بجائی نرسید. چون آن زمان لوئی چهاردهم (۳) پادشاه نوانای فرانسه با آلمانها سر بسر میگذاشت لایبنیتس برای رفع این شر بامرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ بادولت عثمانی یعنی بعقیدهٔ او بدفع شر کفار معطوف کنند آنها هم این رأی را پسندیدند وخود او را بپاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهار سال در فرانسه بسر برد. آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضلای فرانسه مرتبط و از ایشان بهره‌مند گردید

Louis XIV (۳) Leipzig (۲) Gottfried Wilhelm Libnitz (۱)

مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد و اختراعات نمود که از همه‌مهمتر حساب فاضله وجامعه (۱) و محاسبه بی‌نهایت خرد است(۲) وآن مهمترین تکمیلی است که پس از دورهٔ یونانیان قدیم در ریاضیات بعمل‌آمده وقدرت اهل علم را برحساب‌فوق‌العاده افزون ساخته و مخصوصاً درعلم طبیعی بتحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله‌میسر شدنی نبود . اگرچه زمینهٔ این اختراع بواسطهٔ کارهای امثال دکارت و پاسکال وبعضی دیگر تهیه شده بود ولیکن در رسیدن بنتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید جز اینکه نیوتن (۳) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره‌خواهیم کرد در این افتخار شریك بلکه بزمان برلایبنیتس‌مقدم است زیرا اوچند سال‌پیش از لایبنیتس همین‌محاسبه رایافته و باین اختراع موفق‌شده بود وچون اختراع لایبنیتس بردانشمندان مکشوف شد این گفتگو بمیان آمد که شاید اوازنیوتن گرفته باشد ودر این باب تحقیقات بعمل‌آمدومعلوم شد دانشمند آلمانی ازکار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است ، بعلاوه شیوهٔ لایبنیتس در این محاسبه با شیوهٔ نیوتن یکسان نیست واز او ساده‌تر و کاملتر است ودرهرحال‌آن دو دانشمند هر دویکسان ازاین افتخار بهره دارند .

لایبنیتس در زمان اقامت درفرانسه بانگلیس هم رفته و با دانشمندان‌آن سرزمین نیز ارتباط یافته است . هنگام بازگشت بآلمان در هلاند با اسپینوزا هم ملاقات‌کرد و درسی سالگی برحسب‌دعوت امیرهانور (٤) بکتابداری کتابخانه آنشهر برقرارشدوآنجا اقامت‌گزید وجزچند مسافرت که در داخلهٔ‌آلمان و اطریش وایطالیا برای بعضی‌تحقیقات کرد تا پایان عمر ازهانور هجرت ننمود و همواره بتحقیقات علمی وکارهای‌کشوری و تألیف و تصنیف ونوشت‌و خواند بابزرگان و فضلا مشغول بود . چون‌آنزمان‌درآلمان دولت مهم مقتدری وجود داشت برای منظورهای اساسی خود راجع بترقی کشورهای مسیحی و داخل‌کردن کشورهای غیر مسیحی درعالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش و شارل دوازدهم پادشاه سوئد (٥) وپطر کبیر امپراطورروس‌مکاتبه یا ملاقات‌کرد و رأیها و نظرهای بلند بایشان‌اظهار نمود . از جملهٔ افکار اویکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود و اهتمام داشت که تربیت وفرهنگ ممالك آلمان را یکسان بسازد . یکی ازآثار وجوداو انجمن علمی‌برلن است که تأسیس‌آنرا بپادشاه پروس توصیه‌کرد و خود اوبریاستش برگزیده شدوآن انجمن‌هم‌اکنون‌برقرار و درکمال اعتبار است و باهتمام فردریك دوم پادشاه معروف پروس(٦) اهمیت‌تمام‌یافته و آکادمی علوم نامیده شده است، وپیش از تأسیس این انجمن در آکادمی‌پاریس وانجمن علمی لندن عضویت یافته بود.

---

(۱) Calculs différentiel et intégral
(۲) Calcul infinitésimal (۳) Newton
(٤) Hanovre از شهرستانهای آلمان (٥) Charles XII de suède
(٦) Fréderic II de prusse

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل وحکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی در پایان‌عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قـدرش را میدانستند درگذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت (۱۷۱۶) واو نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده وخانواده تشکیل نداده بود .

تصنیفها ونوشته‌های لایبنیتس فراوان ودر موضوع های بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ شعروادب وعلم زبان گرفته تا حقوق وفقه و اصول دین و ریاضیات‌وعلوم و فلسفه وغیر آنها.اما اگر اکثرآن نوشته‌هابصورت مقاله‌ورساله‌های مختصر است‌وفلسفه و تحقیقات‌علمی خودرا کامل ومشروح‌تدوین نکرده‌است . درحکمت چندین‌رساله‌نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او ومطالب معینی است که بتعبیرات مختلف در آورده است .برای درك فلسفه و عقاید علمی او بهمهٔ آن رساله ها و نیزبمراسلاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شمارهٔ آنها چندین هزار است . از رساله‌های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که منادولوژی (۱) یعنی معرفت جوهرفرد خوانده میشود وخلاصه ایست از اصول فلسفه او . دیگر کتابی است موسوم‌به «تحقیقات تازه‌دربارهٔفهم وعقل انسانی»(۲)ودیگر کتابیست موسوم‌به«تحقیقات‌درعدل‌خداوند»(۳) خلاصهٔ مندرجات این نوشته‌ها رادر ضمن بیان فلسفهٔ لایبنیتس معلوم خواهیم کرد . اکثر آنها در سالهای آخرعمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای اوآنچه‌تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه‌علمی و فلسفی‌است‌بزبان‌لاتین‌وبعضی از آنها بزبان فرانسه است که از جمله همین سه کتابیست که نام برده‌ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشد .

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان و براستی جامع فضائل بوده است و از اینجهت او را نظیرارسطو دانسته‌اند .گذشته از اینکه مرد سیاسی ودرامور کشوری و دنیوی صاحبنظر و دارای افکار بـلند بود و در کار بردن آنها هم کوشش داشته است در همه فنون علم وارد شده و صاحب رأی گردیده ودرآنها قوهٔ تصرف نشان داده‌است يك جا شاعر و ادیب و زباندان ومورخ و يك جا فقیه و الهی و منطقی و ریاضی‌وطبیعی و فیلسوف بوده‌است و درهرعلم و فنی وارد شده نظر فلسفی بکار برده و درتحقیقات اصول و اساس مخصوص درنظر گرفته است و تیزذوق سلیم ومزاج معتدل وطبع‌منصف داشته است . ازگفتهٔ هرکس‌آنچه محل استفاده‌بود میگرفت و تعصب و طرفداری‌یاعناد

---

(۱) Monadologie (۲) Nouveaux Essais sur L'entendement humain

(۳) Théodicée این‌لفظ‌که اختراع لایبنیتس‌است‌امروز بمعنی مطلق حکمت الهی وخداشناسی نیز بکار میرود .

ولجاج بخرج نمیداد . از خصایص او اینکه میکوشد تا اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند . همچنانکه دردین میخواست کاتولیك وپروتستان را با هم سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید .از سخنهای بزرك اواینست که « حکما در حقایق آنچه اثبات کرده‌اند درست استودرآنچه نفی کرده‌اند بخطا رفته‌اند » ودرستی این گفته از آنست که حقیقت باندازهٔ بسط دارد که هرچه برای آن اثبات کنند در او میگنجد . نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده‌اند و هنوزاز تعلیمات‌واستفادهٔ بسیار میتوان کرد.درفلسفهٔ‌خوداورعایت همین شیوه پدیداراست درعین اینکه از روش دکارت پیروی میکند منطق ارسطو و عقاید فلسفی او ودانشمندان دیگر را نیز از نظر دور نمیدارد ولی در هر حال درهیچ‌امر مقلد صرف نیست صاحب رأی مستقل و مبتکر ومخترع است. یکی از نخستین‌فکرهای‌او اختراع منطق ریاضی است (۱) مبنی براینکه فکر انسان‌را مانند اعداد ومقادیر بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه‌کلمات را باصوات و حروف تجزیه میتوان‌کرد وانواع و اقسام آن مبادی را تشخیص‌دهند وقواعد ترکیب آنهارا بدست آورند و تصورها وتصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی مانند آنچه‌در جبرومقابله بکاراست اختیار نمایند وتعقل و تفکر واستدلال را نظیرعملیات جبر و مقابله ساخته همچنانکه‌در این علم دستور های جبری برای حل‌مسائل ریاضی بکارمیرود منطق راهم‌بدستور هائی نظیر آنها درآورند تا میزان تفکر واستدلال مشخص باشد واختلاف فهم ها و سلیقه‌ها مایهٔ اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود ، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب‌داده فقط وسیلهٔ تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیله آن بتوان کشف حقایق کرد و ازاین‌راه علم‌کلی (۲) بدست‌آید . در واقع منشاء فکر لایبنیتس‌در اختراع‌این منطق همان امری بود که او را موفق باختراع محاسبهٔ مقادیر بینهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند . در نظرلایبنیتس اگر این فن درست میشد یك زبان علمی بین‌المللی‌دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف رابیکدیگر نزدیك میساخت‌چنانکه‌امروز دستورهای جبری مخصوص یك قوم نیست واهل همهٔ‌زبانها همان دستورها را بکارمیبرند و مقصود یکدیگر را کاملا در مییابند باینواسطه فنی راکه‌لایبنیتس درفکر اختراع‌آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی‌آن‌هستند و درآن کار میکنند زبان یا خط عمومی (۳) نیز میگویند .

---

(۱) Logique Mathématique یا Logistipue

(۲) Science générale

(۳) Caracteristique Univerrelle یا Langue Universelle و این غیر از زبانهای بین‌المللی است که بعضی در این‌اواخر بفکرآن افتاده اند .

بخش سوم

یاد آوری های لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفه لایبنیتس بپردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات‌را یادآوری کنیم.

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخورده‌اید باینکه در آغاز امر چون متفکران در امورعالم تأمل ودروجود موجودات جهان نظر کردندو حرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند کم کم متوجه شدند که این تغییروحرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست و رابطهٔ علت‌ومعلولی در کار هست‌ودرعین‌اینکه‌هیچ‌چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقائی هم درکارهست، و نیزدرعین‌اینکه‌موجودات بسیار بیشمارند از وحدت و یکانگی هم نمیتوان غافل شد‌پس دراندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی خواه بسیار باشد کدام است و منشأ حرکات و تغییر و تحولاتیکه در عالم دیده میشود چیست و رشته‌علت و معلولها بکجا میرسد وآیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست واگرهست چیست و مناسبتش با محسوسات چگونه است و آیا این عالم بخودی‌خود موجود است یا ایجادکننده دارد و نیز چه میشود که برای انسان فهم وادراك دست میدهد وآیا آنچه ادراك میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان‌چه و در زندگانی تکلیفش‌چیست.

این اندیشه‌ها میان مردم مایهٔ ظهور علم وحکمت گردید بعضی ازتحقیقات موضوع فن منطق شد و قسمتی را فلسفه اولی وحکمت الهی خواندند و بعضی راحکمت طبیعی نامیدند و پارهٔ از آنهارامعرفت‌نفس گفتند و نیز علم‌اخلاق تأسیس‌شد که یك‌رشته‌ازحکمت عملی بشمار رفت وهرصاحب‌نظری برحسب ذوق وفهم‌نظرخود در مسائلی که‌اشاره کردیم عقلش حکمی کردورأیی اظهار نمود که اصول آنهارا در این‌کتاب بازنمودیم .سرانجام درباب موجودات عالم دونظر اساسی میان اهل‌تحقیق شیوع یافت : یکی اینکه‌کلیهٔ‌جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خورد است وآن اجزاء ملاء راتشکیل‌میدهندوفاصله‌ها که میان آنهاهست‌خالی است وحرکتهائی که آن‌ملاءهادرآن‌خلاء هادارند و جمع‌وپراکندگی آن اجزاء با اختلاف‌شکل و اندازهٔ که در آنهاهست مایهٔ کون‌و فساد وظهوروبروزا بنهمه آثار و اوضاع میباشد. پیشروان اهل این نظر ذیمقراطیس و ابیقور بودند و آنهارا مادیون گفته‌اند.

رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلاء محال‌است و مدار امر عالم بر قوه فعل است و کون وفساد وتغییر و تحویل راچهارعلت‌است،ماده‌و صورت و فاعل وغایت، وموجودات دوقسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات‌اند یا عرضند که وجودشان بسته بجوهر است و جوهر جسمانی ماده ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است و صورت جسمیه همان ابعادسه‌گانه یعنی طول وعرض و عمق است وجسم‌جنسی‌است

دارای انواع مختلف واختلاف آنهـا بصورنوعیهٔ آنهـاست و کون وفساد وتغییروتبدیل مخصوص بعضی ازآن انواع است که عنصرنامیدند واجرام فلکی ازنوع دیگرند و کون وفساد ندارند وجهان محدود است وفلك اعظم مانند سقفی مدور برعالم احـاطه دارد و زمین درمرکزآنست . دربـاب موجد عالم ودلایل وجود اونفس انسان وحقیقت وبقـای اووچگونگی علم وعقل انسان وتکلیف اودراعمال خویش نیزرأیهای مختلف گوناگون ابرازشدکه اصول آنها را معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم راکه اصحابش روحیان و الهیان خـوانده شده‌اند ارسطو کرده ومدت دوهزارسال اکثردانشمندان ازاو پیروی داشتند ودر کلیات این رأی موافق بودند واختلافشان فقط درجزئیات بود ودر اروپا این فلسفه را بصورتی درآورده بودند که آنرا اسکولاستیك نامیده‌اند وحـال براین منوال بود تازمانی که کم‌کم در اروپـا بشرحی که پیش‌ازاین گفته‌ایم فکرهای تازه ظهورکرد وسرانجام دکارت فرانسوی فلسفهٔ پیشینیانرا یکسره بـاطل انگاشت وهم اجزاء ذیمقراطیس وابیقوررامنکرشد وقوه وفعل وعلتهای چهارگانهٔ ارسطو راکنارگذاشت وطرح تازهٔ ریخت که اصول آنرا پیش ازاین بازنموده‌ایم . ازجمله اینکه درعالم گذشته ازذات باری دوقسم جوهرهست یکی جسم که حقیقت‌آن بعد است ویکی روح که حقیقت‌آن فکربـا علم است ، ومدارامرعالم برجسم و حرکت جسم است ومقدارحرکات درجهان معین وثابت است وکم وزیاد نمیشودوهمه‌آثار طبیعی که نتیجهٔ بعد وحرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی‌درمیآیند وبرای معرفت‌آنها بجزآن اصول وقواعد بچیز دیگرنیاز نیست وکلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه وماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند بآنها داده در جنبشند واز خود قوه وتصرفی ندارند (۱) وآفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است وروح جوهری است مخصوص انسان وحس شعوروارادهٔ که خاصیت روح است منحصر باوست و باقی موجودات ازجماد وحیوان ونبات همه یکسان ماشین میباشند وانسان فاعل مختاراست وروح اوپس ازمرك باقی است .

فلسفهٔ دکارت که آنرا کارتزیانیسم (۲) و پیروانآنرا کارتزین (۳) گفته‌اند در اندك زمانی دراروپا قوت گرفت وچنانکه پیش ازین اشاره‌کردیم بسیاری ازدانشمندان عقاید اورا پسندند وکارتزین شدند وفلسفهٔ اسکولاستیك جز درحوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوزهم پیروآن فلسفهٔ میباشند منسوخ گردید . اما بزودی دانشمندان دیگرظهورکردند که باوجود تصدیق شیوهٔ دکارت واساس فلسفهٔ اورأیهای‌شخصی اظهارنمودند ودربعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دوکارتزین بشمار رفته‌اند وحال‌آنکه مالبرانش دربعضی ازمسائل و اسپینوزا دربسیاری از آنها و بلکه در بعضی از اصول بادکارت مخالف بودند حتی پاسکال که‌در اصول عقاید مربوط

---

(۱) این ترتیب رااروپائیان (Macénisme) یعنی هیئت دستگاه ماشینی میگویند

(۲) Cartésianisme (۳) Cartésien

بما بعدالطبیعه یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارتزین خوانده میشود.

لایبنیتس هم از حکمای کارتزین بشمار رفته است یعنی تجددی را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که میتوان او را مستقل بلکه همپایهٔ دکارت دانست و او گفته است: «فلسفه دکارت بمنزلهٔ دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید» و پیروان دکارت را ملامت میکند که نسبت باو همان شیوهٔ پیروان ارسطو را اختیار کرده‌اند واز گفته‌اوتجاوز را جایز نمیشمارند وکارتزیانیسم را نوعی اسکولاستیك ساخته‌اند.

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دورهٔ آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سدهٔ شانزدهم وهفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیر وزو کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که بااستفاده از تحقیقات گذشتگان هر یك نظر ورأی خاصی در کلیه ویا قسمتی از معارف اظهار نموده وخطا هسا را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و برمقدار معلومات افزوده و دائرهٔ علم و حکمت را وسعت دادند چنانکه درفصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب وفصلهای اول این جلد بزرگان آنها را نام بردیم واین احوال تاکنون دوام داشته و ظاهراً پس ازاینهم برقرار خواهد بود.

اما لایبنیتس که رأی ونظر اودر مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدت پنجاه سال بعلم وتحقیق اشتغال داشته ودرین مدت تغییر عقیده و رأی هم داده است. آنچه ازما فلسفه او بیان خواهیم کرد مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً در کتابهائی که در بخش اول این فصل نام برده‌ایم اظهار داشته است.

✲✲✲

نیز بر سبیل مقدمه خاطرنشان میکنیم که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دوطرف نقیض قضیه است که اززمان باستان حتی از عهد حکمای اقدم یونان نیز مدار تعقل واستدلال ومسلم بوده وارسطو منطق را برهمان اصل بنا نموده که نمیشود که یك چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد و هم نباشد و سخنها همه باین حکم منتهی میشود (۱) وشیوهٔ علوم ریاضی که مبتنی برهمین اصل است باید برای یافتن همه معلومات بکار برده شود.

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو وافلاطون باك اختلاف بزرك داشت

---

(۱) این اصل را اروپائیان principe de contradiction میگویند وآن خود فرع اصل دیگری است که آنرا Principe d'identité میخوانند وما آنرا اصل مساوات یا «اینهمانی» ترجمه میکنیم یعنی هراستدلالی برمیگردد باینکه میان دوجمله یك قضیه حکم بمساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلا وقتیکه میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم بمساوی بودن انسان باحیوان ناطق ومیگوئیم انسان همان حیوان ناطق است.

که ازعلل فقط علت فاعلی را منظور میداشت ونظر درعلت غائی رالازم نمی‌پنداشت بلکه‌ممکن نمیدانست. لایبنیتس دراینجا بادکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم بعلت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم دراینکه فلان‌امر چرا چنین واقع شد وقسم دیگر واقع نشد باآنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی‌مرجع رانمیپذیرد وهیچ چیز تاواجب نشود موجود نمیشود . ولایبنیتس دراین تحقیق بهمان‌چیزی رسید که افلاطون وارسطو میگفتند که هرچه‌واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی ببهترین وجهی که برای وجود ممکن است وآن‌علت غائی اوست لایبنیتس علت ترجیح‌را علت‌کافیه یاعلت موجبه (۱) نامیده ونتیجهٔ که ازآن اصل گرفته است درضمن بیان فلسفه او بدست خواهدآمد .

پس میتوان گفت علم‌انسان عبارتست ازربط دادن‌حقایق ومعلومات بیکدیگر بوسیلهٔ دواصل عدم تناقض وعلت موجبه .

اصل دیگر که فلسفهٔ لایبنیتس بالاختصاص بر آن مبتنی میباشد همان نظری‌است که در پی کردن آن باختراع محاسبهٔ جامعه وفاضله موفق شده است وآن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دوچیزبك جا باشد و دیگری جای دیگر ، و البته همه موجودات با یکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها باهم‌متشابه مینمایند ازآنرو که تفاوتشان نامحسوس است(۲)واین‌فقره مربط است بااین اصل‌دیگر که‌درطبیعت طفره‌جایز نیست(۳)یعنی‌نمیشود که میان‌دوچیز یادوحالت جدائی مطلق‌باشدوالبته امور متوسطی‌در میان‌هست که‌آنهارا بیکدیگر می‌پیوندد و بنابراین همهٔ موجودات بهم پیوسته و متصلند (٤) چه در زمان و چه در مکان و نتایجی که لایبنیتس‌ازاین‌اصول گرفته است نیزدرفلسفهٔ او نمایان‌خواهدشد.

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینستکه فرنسیس بیکن وهم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت راهمه بامور محسوس داده بودندودکارت‌هم که جنبهٔ تعقل را مهمتر دانست یکسره اصول و مبانی وشیوهٔ علوم‌ریاضی‌را گرفته وچون‌مقیدباین قید شده بود که هرچه را روشن و صریح درنیابد محل اعتنا قرار ندهد گذشته‌ازذات‌باری و نفس انسانی که تصور آنها راروشن یافته بودبجزبعد وحرکت حقیقتی قائل‌نشده‌واین دو حقیقت را تابع ومشمول قواعد ریاضی دانسته بیان عالم خلقت را تنها برای مبانی صورت پذیر انگاشته بود . امالایبنیتس متوجه شدکه عالم خلقت باین‌سادگی نیست‌وغیر از بعد وحرکت حقیقت دیگر درعالم هست‌بلکه بعد وحرکت هیچکدام حقیقت نیستند و

---

(۱) Cause détermimante یا Raison suffisante

(۲) این اصل‌را لایبنیتس Principe des indiscernables نامیده است یعنی‌امور غیرمتمایز ومقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را ازیکدیگر تمیز نمیتوان داد .

(۳) این‌اصول را درفرانسه چنین میگویند La nature ne fait pas de sauts

(٤) این حکم‌را هم فرانسویان Principe de Continuité میگویند یعنی اصل پیوستگی.

مفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظر دور داشت ومقصود از مفاهیم فلسفی(۱) اموری است که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصور آنها را روشن وصریح درنمییابد مانند مفهوم جوهر ومفهوم نیرو یاقوه وقدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنیتس آنرا وجود اصیل میداند وآن امری است که از آثارش پی بوجودش میبریم اما حقیقتش را روشن وصریح درنمییابیم واین روش لایبنیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم ومطلب درضمن بیان فلسفهٔ آن حکیم روشن خواهد شد .

بخش چهارم

فلسفهٔ لایبنیتس

بهرهٔ اول ــ بیان لایبنیتس درباب جوهر وحقیقت وجود

پیش ازاین گفته‌ایم که دکارت گذشته ازذات باری که آنرا جوهر یاوجود اصیل میدانست درعالم خلقت دوجوهر قائل شد جسم وروح، ولیکن ازگفته اوبر میآید که لفظ جوهر را نسبت بذات باری وجسم وروح باشتراك اسمی اطلاق میکند یا لااقل مقول بتشکیك میداند بنابراین اسپینوزا گفت چه حاجت که سه‌جوهر قائل باشیم جوهر راهمان بذات باری اطلاق میکنیم وبعد وعلم راکه حقیقت جسم وروح میدانیم ازصفات باری میشماریم .

لایبنیتس درین باب عقیده‌ای اظهار کرده است که ظاهراً بادکارت واسپینوزا هردو مباین است ولیکن درباطن ودر حقیقت به‌آن هردو میسازد وآن دورأی را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هرچند اوهم‌مانند مالبرانش ازاقرار بوحدت وجود استیحاش دارد وظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است .

باین معنی که لایبنیتس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمیتواند باشد چه اگر بعدباشد وبس جوهر نخواهد بودچون جوهر باید بسیط باشدو بعد بسیط نیست ازآنرو که قابل قسمت است . از این گذشته سنگینی اجسام ومقاومت وعدم تداخل آنها ازکجاست ؟ چرا یك جسم راتند وآسان میتوان حرکت داد ودوجسم دیگر بدشواری وکندی میرود ؟ چرا جسمی که بدیگری برمیخورد تمام حرکت خودرا باونمیدهد یاچرا حرکت خود اوکاسته میشود ؟ چرا دوجسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در اومختلف است ؟ پس معلوم میشود که درجسم غیر ازبعد چیزی هست که حقیقت اوست وبعد که بخودی خودتأثیری ندارد حقیقت نیست وچیز دیگری لازم است که بعد باوتعلق بگیرد ازطرف دیگر لایبنیتس هم‌مانند حکمای مشاء بخلاف ذیمقراطیس وپیروان اومعقول نمیداند که جسم ازاجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد زیراکه آن‌اجزاء هراندازه خرد باشندتقسیم پذیرند وحدی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد . خلاء راهم قائل نیست

---

(۱) Concepts métaphysiques

زیرا که آنرا منافی با اصل علت کافیه میداند یعنی اگرجائی از فضا راخالی‌وجائی راپر فرض کنیم ترجیح بی‌مرجح لازم میآید چون در هرجای خالی هرآینه امکان وجودشیئی هست اگر نباشد موجبی باید داشته باشد وآن‌موجب چه خواهد بود ؟

و اما روح اگرحقیقتش فکر یاعلم وادراك‌است‌پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده‌است پس‌روح داردوحال‌آنکه فکر وعلم‌ندارد پس‌فکروعلم آثار روح هست اماحقیقت او نیست گذشته‌از اینکه میدانیم درنفس انسان بسیاراموروواقع میشود که آنها را بدرستی ادراك نمیکند وبرآنها علم ندارد .

پس اینکه گفته اند حقیقت جسم بعد است وحقیقت روح علم است سخنی‌تمام نیست و اگر درست تأمل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست یك حقیقت است‌زیرا نمیتوان گفت مگرآنچه راکه‌فعل وتأثیری‌داشته باشد وآنچه فعل وتأثیری دارد نیرو(۱)وکوشش(۲) است و نیروهرگاه فعلش بحرکت واشباه‌آن باشد جسم است وچون بصورت‌علم‌وادراك در آید روح‌است .

پس لایبنیتس هم مانند‌اسپینوزا حقیقت‌را یکی میداند اما میگوید کثرت‌موجودات هم در جهان امری‌آشکار است و وجود افرادرانمیتوان منکرشد ذیمقراطیس‌وابیقوریان انفصال(۳)وکثرت(٤) را دیده واز وحدت(٥) غافل شده بودند حکمای دیگر واخیراً دکارت اتصال(٦) را اصل گرفته وکل‌موجودات را جمعاً وحدت نامیده وکثرت‌رااز نظر دورداشتند ولی حق‌اینست که باید هر دو را منظورداشت . حقیقت را واحد میدانیم اما کثرت را هم باید توجه کنیم وآن باین وجه میشود کـه بگوئیم حقیقت واحـد بصورت اجزای بسیار درآمده است‌که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده‌است امانه‌اجزائی مانند آنچه پیروان ذیمقراطیس و ابیقورتصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی معقولند وحقیقت دارند (۷) زیرا که‌هریك ازآنها نیروئی است‌ومنشأ‌آثارمیباشد جان دارد ومانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده‌وبیجان نیست وباینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت‌تصور کرده بود تکمیل‌وتبدیل میشود بجهانی جاندار که نیرومندی وقوهٔ فعلش از خودش است (۸) .

این اجزا رالایبنیتس جوهرووجود بسیط میداندو آنها را موناد (۹) مینامدواین

---

(۱) Force ازاستعمال لفظ قوه پرهیزکردیم چون حکمای‌ما قوه را برای امری‌که‌موجود‌نیست‌و استعداد وجودش هست یعنی درمقابل فعل نیزبکار برده‌اند وآن‌را بفرانسه puiss nce میگویند

(۲) Effort (۳) Discontinuité

(٤) Pluralité (٥) Unité (٦) Cóntinuité

(۷) بقول لایبنیتس نقطه‌های فلسفی یا جوهری Puints métaphysiques یا : Points substantiels

(۸) این ترتیب Dynamisme گفته میشود یعنی نیروئی در مقابل Méc‌anisme کـه بمعنی ماشینی است (۹) Monade

لفظی است اصلا یونانی بمعنی واحد، و اصطلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت .

بوجود جوهرهای فرد لایبنیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد اما منشأ آثار است و نیرو دارد و نیز دیده است که هر موجودی را بفراخور خود فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان و روح یا نفس مینامند در همهٔ موجودات هست بدرجات مختلف وحقیقت همانست و آنرا جوهر فرد نامیده وحقیقت او را نیرو دانسته است و نیرو چیزی است که آثارش مشهود است اما خودش محسوس نیست یعنی غیر مادی است پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است وجوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است وفقط ابداعی است یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدء و همچنین جز بمشیت خالق قابل اعدام است .

جوهرهای فرد بیشمارند و نیروئی که درهریك از آنها هست دوجنبه دارد : جنبهٔ فعل و تأثیر، وجنبهٔ مقاومت نسبت بفعل دیگری ، زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنابرین محدود است و نیرویش نمیتواند تمام و تأثیرش نامحدود باشد پس جنبهٔ فعل جوهر فرد محدود و ناقص است و این محدودیت و نقص که بصورت مقاومت در میآید هم ذاتی اوست و هم نتیجهٔ مناسبتش بافردهای دیگر است وسبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) میشود و لایبنیتس آنرا مادهٔ نخستین (۲) مینامد واین ماده اقتضای بعد داشتن دارد پس بعد نتیجهٔ وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهرهای فرد اگر چه هریك به تنهائی بعد ندارند همینکه مکرر ومجتمع شدند در ذهن انسان بعد رامتصور میکنند چنانکه واحدهای عددی هر یك بتنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه گر میسازند. باری مادهٔ نخستین که جنبهٔ فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبهٔ فعلی که امری وجودی است باو منضم گردد جوهری تمام میشود و باین بیان لایبنیتس مبحث هیولی وصورت افلاطون وارسطو را تازه میکند درعین اینکه برروش دکارت واسپینوزا رفته وضمناً چون بوجود اجزاء قائل شده رأی ذیمقراطیس وابیقور را نیز از نظر دور نداشته است .

چون گفتگو ازحقیقت ماده و بعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم مناسب است که عقیدهٔ لایبنیتس را درباب زمان و مکان نیز مجملا معلوم سازیم زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است ، قدما درآن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که با آنها آشنا شویم از جمله لایبنیتس میگوید:

کسانیکه برای زمان ومکان یا فضا یابعد حقیقت قائل شده اند اشتباه کرده اند و توجه نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند و امور انتزاعی هستند . فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است پی در پی ببیان دیگر چون جسم را می بینیم همینکه توهم عدم آنرا بکنیم بعد یعنی فضا درذهن ما متصور میشود و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود ومعدوم شدن اجسام

---

(۱) Impénétrabilité (۲) Matière première که لایبنیتس آنرا Antitypie میگوید:

و احوال است پس زمان ومکان نتیجه و معلول وجود جوهرند نه علت ومقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجهٔ وجود آحاد است و بخودی خود حقیقت ندارد و این خلاصه‌ایست از بحثی طولانی که فعلا بیش از این تفصیلش مقتضی نیست.

☆☆☆

فردها از جهت جوهر یعنی نیرو بودن و فعل وتأثیر داشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا براصلی که پیش‌از این گفته‌ایم که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهرها باآنکه بیشمارند همه با هم تفاوت دارند جز اینکه بعضی تفاوتشان نا محسوس است و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهرهیچ مشابهتی ندارند ومیان این دونهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است چنانکه رشتهٔ جوهرها را میتوان پیوسته دانست درتائید آن اصل که درطبیعت‌طفره جایز نیست.

گفتیم فرض وجود جوهر فردبقیاس بنفس‌بذهن لایبنیتس آمده است یعنی‌اوچنانکه خود را ذیروح دیده جهان را پرازروح یافته وغیر ازروح‌وجودی در عالم قائل نشده‌و هر روحی را وجود بسیط اصلی دانسته وآنرا جوهر فردنامیده است پس‌هر فردی‌روحی روحی است و ادراکی (۱) داردامالایبنیتس لفظ ادراك را بمعنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام‌وتمام نیست‌بنا براینکه برای ادراك درجات بیشمار قائل‌شده‌است از ادراکی چنان ضعیف که بمنزله بی ادراکی است تا ادراك تام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود که هر جوهرفردی برای خود جهانی‌است یعنی‌آنچه در همه جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست و هر یك از جوهرها آئینه تمام‌نمای کلیهٔ جهان است‌مثل اینکه تمام جهان دراو منعکس‌باشد جزاینکه هرجوهری یك‌اندازه از حقیقت را بالقوه در برداردویك اندازه را بالفعل ،آن اندازه که حقیقت دراو بالفعل منعکس شده ادراك اوست وآن اندازه در هرفردی متفاوتست بتفاوتهای نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشته جوهرها را بهم پیوسته و متصل میدارد .

و نیز میتوانیم مطلب را باین‌عبارت درآوریم که ادراك هرجوهری نسبت‌بحقیقت جوهرهای دیگر یا حقیقت‌کلیهٔ جهان مانند تصویر محو بی‌رنگی است که در آئینه زنگ گرفته باشد واین ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است وهر جوهری فقط جزئی از حقیقت را بفراخور استعداد خود روشن و صریح نمودارمیسازد و آن ادراك فعلی اوست

و نیز میتوان گفت هرجوهرفردی نظرگاهی (۲) است که از آن نظرگاه جهان

---

(۱) Perception

(۲) نظرگاه ترجمهٔ Point de vue که اصطلاح هندسهٔ نقاشی است و نویسندگان ما معمولا نقطه نظر میگویند و این اواخر این کلمه را فراوان و بسیار بیمورد و غالباً غلط و زشت استعمال میکنند

دیده میشود جزاینکه وسعت منظرها مختلف است وتنگ وفراخ دارد .

اجتماع جوهرهای فرد حقیقت ذواتی رامیسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهرهائیکه جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گوئی هیچ نیست ، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر وبنابر اینکه طفره جایز نیست انتقال ازجماد به گیاه و از گیاه بجانور وانسان تدریجی است چنانکه گوئی بهم پیوسته‌اند و کل عالم وجود واحداست. موجوداتی که آنها را جاندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هرشخص آنها از میان مجموع جوهرهایش یکی هست که برهمه برتری دارد چنانکه گوئی برآنها فرمانرواست واو همانست که روح یا نفس اومینامندوفردهای دیگر فرمانبردار و تابع ارادهٔ اومیباشند وجسم آن شخص راتشکیل میدهند . از این گذشته هر عضوی از اعضای بدن وهرجزء از عضوهم که تا یك اندازه شخصیت داشته باشد یك جوهر فرد دارد که برجوهرهای دیگر از همان عضو یاجزء فرمانروا میباشد که او بمنزلهٔ روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزئند جزاینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یانفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود اوست ولیکن این فرمانروائی و فرمانبری فردها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسر زیرا که فردهادر یکدیگر تأثیر وتصرف ندارند و هرفردی مستقل است وبا اختلاف مراتب همه نمایندهٔ کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه هر وجود ذیحیاتی بلکه هرجمادی هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه‌ها از فردهای بسیارند هریك درتحت فرمان یك فردعالی ، و این مجموعه‌ها در مراتب مختلف از ادراکند وتوبرتو میباشند . هرجانوریا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت یا دریاچه‌ایست پراز ماهی، و هر عضوی از جانور و هرشاخه ازگیاه خودنیز همچنان باغ یا دریاچه‌ایست بلکه هرقطره‌ای ازخون حیوان یاشیرهٔ گیاه همین حال را دارد همه‌جا نیروست همه جا روح است وهریك از آنهاجهانی است باعتباری بزرگ وباعتباری کوچك . دریا باعتباری قطره است وقطره باعتباری دریاست و همه بر همین قیاس است و پیداست که اختراع ذره‌بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیت موجودات ذره‌بینی و جانورها و گیاههای نامرئی را پدیدار میساخت در پیدایش این افکار تأثیر داشته است .

با آنکه درجات قوت و ضعف ادراکات جوهرها بیشمار است رویهمرفته میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :

یکقسم همان ادراکات نامحسوس ونا معلومست که بدرجه‌ای ضعیفند که نفس از آنها منتبه و مستشعر نمیگردد نظیر ادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانند آوازها که میشنویم و رنگها که میبینیم ومقدم بر همهٔ آن ادراکات ادراك انسان است نسبت بتن خودوآنچه مجاور او میباشد،دراین قسم

ادراك جانورها هم با انسان شریکند ، قسم سوم ادراکی است که مخصوص انسان است و عقل و معرفت او راصورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شدهرجوهر فردی عالم صغیری است که هر چه را در عالم کبیرهست در بردارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم وبعضی رابالفعل و صریح و روشن ولیکن هرچه هست درخود اوست نه‌از بیرون چیزی باوداخل میشود ونه‌ازاوچیزی بیرون میرود بقول خودلایبنیتس جوهر درو پنجره ندارد وهرچه درمی یابد خود را دریافته است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك میکند ازآنستکه ماسوای او هم هرچه‌هست در خود او هست جزاینکه‌هروجودی تأثیر راکه مجاور اوست و درپیرامون اوروی میدهد بهتر درك میکند ونسبت بآنهاکـه دورند ادراکش ضعیف است تا بجائی که مانند هیچ میشود و ما درمیان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم وقسمت عمده از احـوال درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره درکاراست و مانند تارو پودهاهستند که‌زندگانی و احوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و اتصال آنهاسبب است که‌ازآغاز عمر تا بپایان یك وجودیم و یك‌شخص باقی میمانیم در صورتیکه ذرات تن و احوال‌ماهمواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نامحسوس ونا معلوم چه حاصل واز مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیراکه هزاران صفر چون‌باهم‌جمع شوند مقداری بوجود نمیآورند و هزاران امرمعدوم ذره‌ای راموجودنمیسازند؟لایبنیتس جواب میگوید : ادراك جوهرها هرقدر ضعیف باشد صفرو عدم صرف نیست وازمجموع مقدارهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه درکناردریاغرش امواج را میشنویم در صورتیکه آن هنگامه از آوازهای قطره‌های آب صورت میگیرد که‌البته هریك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگـونه اینهمه امورو ادراکات معلوم و نامعلوم رادر بردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه‌مجرد یعنی بسیط است چقدر ادراکات وافکارو احوال متنوع دارد،از این گذشته بتمثیلی‌مطلب را میتوان روشن کرد و آن اینست که یك نقطهٔ هندسی بی شبهه امری بسیط‌است وابعاد ندارد باوجود این هزاران‌خط میتوان براومرور داد واز تلافی آن هزاران‌زاویه‌تشکیل مییابد و آن‌یك نقطه رأس همهٔ‌آن زاویه‌هاست .

☆☆☆

گفتیم جوهر فرد عالم صغیری است و کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در اوهست‌بعضی‌صریح وروشن و بعضی‌تیره ومبهم‌ونیز گفتیم‌هرفردی‌نظر گاهی‌است برای کل‌جهان ولیکن نظر گاهی محدود کم‌وسعت است ، اکنون گوئیم نیروی‌جوهر که‌حقیقت او است این‌خاصیت را هم دارد که‌مشتاق کمال‌است ومایل‌بوسعت‌دادن‌نظر گاه‌خود میباشد و بنابرین هرچندهمیشه بکمال نمیرسدادراکاتش همواره‌تبدیل مییابد وازادراکی‌بادراك

دیگر میرود و تغییر حالت میدهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است و حالت آینده را هم در بر دارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی پی بگذشته و آیندهٔ او میبرد و اگر کسی بتواند هرفرد بهمه احوال مبهم و نهانی او مانند احوال آشکارش پی ببرد گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام میخواند از سرگذشت او بسر گذشت همهٔ جوهرهای دیگر نیز پی میبرد و نقص و کمال جوهرها بهمین است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلمهٔ جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت بجهان روشنتر و بکمال نزدیکتر است. خلاصه علت غائی کمال درجوهر فرد محرك شوق (۱) است که در جنبهٔ روحانی مایهٔ علم و فکر و تعقل و در جنبهٔ جسمانی علت فاعلی حرکات میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصهٔ بیان لایبنیتس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان و مکان بیحقیقت و مخلوق ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم از سکون دفعتاً بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه از جوهر منفك نمیشود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بینهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان برمیآید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هرجا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است و درواقع تغییر جهت داده است.

توجه لایبنیتس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست و همهٔ موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معقولات نمایش او میباشند بضمیمهٔ اختراع او در محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش در فلسفهٔ لایبنیتس محسوس است از بزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت میباشد و نتایج سترك از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص در علوم ریاضی وطبیعی بتفصیل وارد شود و بنابراین تکمیل این معلومات را بآنجا محول میداریم.

☆☆☆☆

گفتیم جوهرها همه مستقلند و بریکدیگر تأثیر نمیکنند و در و پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود. پس این مشکل پیش میآید که ادراك جوهر ها از یکدیگر بچه وسیله میشود و مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سافل یا بعبارت دیگر روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است و روح که خاصیتش علم است چگونه در جسم تأثیر کرده او را بحرکت میآورد و حرکت جسم چگونه در روح تأثیر

(۱) این شوق یا خواهش را لایبنیتس Appétition میخواند و بضمیمهٔ ادراك Perceotion صفت اصلی جوهر فرد میداند.

نموده علمرا ایجاد مینماید؟ این مشکل درفلسفهٔ دکارت که جسم وروح‌رادر جوهر متباین میدانست حل نشده بود مگراینکه بگوئیم عقیده‌ای که اودر خلق‌مدام (۱) اظهار کرده است جواب‌این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه‌امور خداست وتأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است واگرعلت باشد علت عرضی است (۲) اسپینوزا حل مشکل رابانیوجه کرد که جوهر یکی‌است ومباینتی درمیان نیست. لایبنیتس هم‌همه امور را منتسب بخدا میکند امانه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر اوخرده میگیرد که خدارا صانعی عاجز پنداشته که هرآن مجبور است در ماشینی که ساخته دست ببرد تاراه بیفتد ومیگوید خداوند ازآغاز که جهان راآفریده این ماشین را چنان کامل ساخته که تاابد چرخها واجزایش باتفاق کار میکنند. بعبارت دیگر هرامری که در هرجوهر فرد واقع میشود نتیجهٔ امری است که بلافاصله پیش ازآن درآن جوهر واقع شده بود واین رشته همچنان بقهقرا تاروز اول خلقت کشیده است ودر جوهر های‌دیگر همچنین، واین احوال جوهرهای مختلف برحسب ترتیبی که خداوند ازآغاز مقررفرموده باهم مقارنه وموافقت دارند واین مقارنه وموافقت بنظرما بصورت تأثیر وتأثر وعلت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هرحالتی درهر جوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه‌معلول حالت جوهر دیگری که مقارن اوست وتمثیل‌آن چنین است که دوساعت‌را کاملا بی‌عیب ساخته باشند وآنها راباهم مطابق نموده وچنان کوك کرده باشند که تاابد باهم کار بکنند وذره‌ای‌تخلف نداشته باشند پس هر کس‌آنهارا میبیند حرکات‌آنهـا را بیکدیگر مرتبط فرض میکند وحال‌آنکه ارتباط‌آنها فقط باینست که یك سازنده‌آنهارا ساخته وباهم سازش داده است بنا براین وقتیکه من‌اراده میکنم که پای خودرا برداشته پیش بگذارم ارادهٔ من که معلول احوال پیشین نفس من ومتوجهٔ غایت خود بوده مقارن شده‌است باحرکت پای من که‌آن نیز معلول احوال پیشین همان‌پا بوده است‌واین مقارنه را خداوند ازروز ازل مقرر داشته است. باین قاعدهٔ عجیب لایبنیتس نامی نهاده است که ماآنرا قاعدهٔ همسازی پیشین (۳) ترجمه میکنیم وآن درتاریخ فلسفهٔ جدید معروف‌است وشگفت اینکه بااعتقاد باین قاعده لایبنیتس ازجبری بودن استیحاش دارد چنانکه پس ازین‌معلوم خواهیم کرد.

زندگی یعنی‌چه‌وزایش ومرگ چیست؟ بعقیدهٔ لایبنیتس‌زندگی حال‌طبیعی موجودات است چون‌همه جان‌دارند ولی چنانکه گفتیم دردرجات مختلف هستند وموجودات جاندار همواره درمعرض تغییرند واجزای تن‌خودرا دائماً تبدیل میکنند درحالیکه صورت‌آنها بابرجاست اجزاءآنها هم که جوهرهای فرد باشند چنانکه پیش‌ازین گفته‌ایم معدوم‌شدنی

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول‌سیرحکمت چاپ سوم بخش دوم (۲) رجوع کنید بفلسفهٔ مالبرانش درهمین کتاب

La loi de l'harmonie préétablie (۳)

نیستند . ازاین گذشته هریك ازموجودات مرکب یك‌هسته وتخمهٔ اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد وبا آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند وازمیان بروند اوبحال‌خود باقی‌است وروح آن بدن رادربردارد .

زایش چنانکه محسوس ومشهود است عبارتست‌ازاینکه تخمه یا روحی که دربردارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش ازعدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن ونمو کردن وجودی است که ازپیش موجود بوده است . برهمین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم ازوجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ وبرگ و کاستن و درهم‌رفتن وجوداست . پس‌چون درست بنگریم زایش ومرگ‌بمعنی موجود ومعدوم‌شدن حقیقت ندارد تبدیل تن واعضاء واجزاست بآهنگی سریع تروشدید تراز آنچه درحال‌عادی زندگانی واقع میشود پس‌هرجانی همواره به‌تنی پیوسته است باتغییرحال وصورت واین بیان‌البته مستلزم قول‌بتناسخ هم‌نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم چیزدیگری است .

انسان که میان همهٔ حیوانات روحش بلندترین پایه‌را دارد علاوه براینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است شخصیت خودرا هم ازدست نمیدهد وازجمله دلایل بقای روح اینست که اونمایندهٔ جهان است وکل عالم دراوموجود است پس‌دوام اومانند دوام کل جهان است وبرای اینست که همواره روبکمال برود . ضمناً ازآنجاکه کمال نفس انسانی باکمال ذات‌باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره جایز نیست مخلوق هائی شریفتر وکاملتر ازانسان هم‌باید وجود داشته باشندکه بخدا نزدیکتر باشند .

این‌قسمت ازفلسفهٔ لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که دررساله ها ونوشته های‌آن حکیم پراکنده است ولیکن عمدهٔ آنها بطور خلاصه دررسالهٔ معروف به«معرفت جوهر فرد» مندرج میباشد .

بهرهٔ دوم : بیان لایبنیتس درباب فهم وعقل انسان

گفتیم بعقیدهٔ لایبنیتس جهان مرکب است ازعدهٔ بیشماری ازجوهر های فردکه هریك ازآنها نمایندهٔ همهٔ جوهرهای دیگر وکل جهان میباشند وحقیقت جوهر فردنیرو وکوشش است که‌منشأ همهٔ آثاری‌است که درجهان‌دیده میشود ودرهروجودی ازموجودات کاملترین جوهرفرد نفس یاروح اوست .

ونیز معلوم کردیم که نیرووکوشش جوهر فرد متضمن دوخاصیت است یکی‌ادراك ویکی شوق، وگفتیم شوق محرك جوهر است برای رسیدن بکمال که علت غائی است واین‌سبب تغییرات وحرکات اومیشود بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن وآشکار وبسیاری ازآنها تاریك وپنهان میباشند .

تقسیم ادراکات بآشکار وپنهان که امروز در روانشناسی وفلسفه اهمیت بسیار دریافته است ازیادگار های مهم لایبنیتس است که معلوم کرده است که جوهرها ونفوس حتی نفس انسان اموررا دوقسم ادراك میکنند ، یکقسم ادراکی‌است که نفس ازآن غافل است ومتنبه نیست وقسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبه است . قسم‌اول راادراك

پنهان وبالقوه ، وقسم دوم را ادراك آشكار وبالفعل ميگوئيم ، وبنابراينكه جوهری نمايندهٔ كل جهان است يعنی همه آنچه درجهان ادراك كردنی است دربردارد پس يقين است كه مقدار ادراك پنهان حتی درنفس بسی بيشتر از ادراك آشكار است چون ميدانيم كه مجهولات ما درجنب معلومات چقدر اندك است وجوهرها ونفوس هرچه مدركات آشكارشان بيشتر باشد مرتبتشان والاتر است چنانكه پيش ازاين بيان كرده‌ايم (۱) .

نه‌تنها ادراكات انسان بعضی پنهان وبعضی آشكاراست بلكه همان ادراكات آشكار هم غالباً نتيجهٔ اجتماع ادراكات پنهان است چنانكه پيش‌ازين مثال زده‌ايم كه غرش موجهای دريا كه شخص بخوبی ميشنود ازمجموع آوازهای قطره‌های آب درست ميشود كه هريك ازآنها به‌تنهائی محسوس نيست ومدركات ديگر هم چون درست تأمل كرده شود همين حال رادارد .

ازاين گذشته كارهای انسان هم نتيجهٔ ادراكات پنهان است باين معنی كه انسان هركار ميكند البته علتی وسببی دارد ولی غالباً شخص سبب های حقيقی اعمال خودرا نميداند چون سبب‌های آشكار نتيجه امورنهانی است كه درنفس هست واوازآنها غافل است .

اين مسئله كه ادراك وعلم برای انسان ازچه راه دست ميدهد وچگونه است از مسائل ديربن وبسيار غامض فلسفه است . تاريخ عقيده‌ها وتحقيقات درين باب طولانی است . درميان قدما نظرهای برجسته يكی رأی افلاطون ويكی رأی ارسطوست افلاطون علم را درنفس انسان بحالت نهانی موجود ميدانست و معتقد بود كه انسان پيش ازين زندگانی بهمه چيزعالم شده وليكن فراموش كرده است وبايد يادآوری شود . ارسطو معتقد بودكه ذهن لوحی است مجرد (۲) كه برحسب استعدادی كه دارد بواسطهٔ حواس معلومات دراو وارد ومنقوش ميشود و بسبب حافظه تجربه حاصل ميگردد وعقل آن معلومات وتجربه‌ها راپرورش ميدهد ونتايج كلی ميگيرد . محققان ديگرهم همه روی يكی ازين دوزمينه كاركرده بودند . دكارت اظهار نظر كرد كه معلومات انسان بعضی از خارج يعنی توسط حواس حاصل ميشود وليكن بعضی مفهومات كلی ومجرد درنفس انسان بفطرت موجود است (۳) كه حقايق علمی وفلسفی رابوسيلهٔ آنها بدست ميآورد ازقبيل تصوری كه ازخدا ونفس خود وجوهرو بعد وزمان ومكان ومانند آنها دارد و در واقع تصورات روشن و آشكاری كه در ذهن انسان هست همان معانی است و مدركات حسی همه مجمل ومبهم وغيريقينی است . اين عقده راكه علم انسان مبتنی بر

---

(۱) رجوع كنيد بصفحهٔ ۱۶ تا ۶۲ همين كتاب لايبنيتس ادراك پنهان را Perception وادراك آشكار را Apeiception ميخوانند امروزاصطلاح تغيير كرده وقسم اول Perception inconsciente يعنی ادراك غير مقرون بشعور و قسم دوم را Perception consciente ميخوانند يعنی مقرون بشعور .

(۲) Table rase (۳) Idées innées رجوع كنيد بجلداول اين كتاب چاپ‌سوم صفحهٔ ۱۰۹

مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم میکند ومستقل از حس است اروپائیان مذهب اصالت عقل(۱) میگویند .

یکی از حکمای انگلیس که لاك (۲) نام داشت ومعاصر لایبنیتس بود وپس ازین بتفصیل ازاو سخن خواهیم گفت عقیدهٔ دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسان را منتسب بحس وتجربه کرد و باینجهت عقیدهٔ اورا مذهب اصالت تجربه(۳) میگویند .

لایبنیتس درین باب بمخالفت لاك برخاست نظر باینکه اوهرعلم وادراکی را منتسب بجوهرفرد میکرد وجوهرفرد را بی درو پنجره میدانست که چیزی ازخارج براو وارد نتواند شد وهرچه ادراك میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعدهٔ همسازی پیشین برجوهر یعنی نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجاهم لایبنیتس مطلب را چنان میپرورد که رأی افلاطون وارسطو ودکارت ولاك بارأی خود اوهمه باهم سازگار میشود .

باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس ازخارج باومیرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگررا دربردارد پس اگرچه هرگاه جوهرامری را ادراك میکند درواقع یك ادراك نهانی اومبدل با ادراك آشکارشده است ولیکن چون همان ادراك درجوهر دیگرهست میتوان گفت آنرا درك کرده است پس ارسطوو لاك بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ازاو بیش میبافتیم ومیگوئیم همهٔ مدرکات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهرها موجود میدانیم واینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات ازخارج برنفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکاترا درواقع برای هرنفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی که بر دکارت کرده‌اند که اگر بعضی مفهومها وتصورات را هرنفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودکان ووحشیان فقط درغفلتند واگردرعقل آنهاآن مفهومها بالفعل نیست بالقوه هست وتمثیل این فقره راباین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که دراواز روزاول خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش برطبق آن خطوط برآن سنگ تیشه بزند مجسمهٔ فلان شخص ازآن بدرآید پس آن سنگ اگرچه بظاهرو بالفعل تصویری نمی‌نمود درواقع و بالقوه مصوربود. وشاهد دیگراینکه چه بسیار معلومات درذهن انسان هست که فراموش شده وباندك یادآوری بازدرذهن حاضرمیشود پس آن معلومات پنهان بوده وآشکارشده است ودلیل دیگراینکه می بینیم هرآدم باشعوری اگرچه کودك یا وحشی باشد همینکه زبان وبیان داشته باشد درامور مانند همه کسان دیگرحکم میکند واستنباط و استدلال مینماید . پس معلوم میشود بعضی حقایق واصول درهمهٔ نفوس هست جزاینکه بیش و کم نهان وآشکاراست وظهوروبروزش محرك ومنتبه میخواهد وباین وجه عقیدهٔ افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد .

Empirisme (۳) Locke (۲) Retionalisme (۱)

بعقیدهٔ لایبنیتس گذشته ازادراکات دیگرحقایق واصول کلی که درهمه نفوس بالفطره هست ومبنای تعقل وعلم فلسفه میباشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض ولزوم وجود علت موجبه است که دربخش سوم ازهمین فصل بآنها اشاره کردیم درفصل آینده بـازهم باین مبحث خواهیم رسید زیرا که چنانکه اشاره شدسبب عمدهٔ ورود لایبنیتس دراین بحث تحقیقاتی بود که لاك حکیم انگلیسی درین باب نموده بود وچون کتاب لاك مشتمل برفواید بسیار بود مورد توجه خـاص دانشمندان واقع شد وازآنجا که لایبنیتس دربـاب فطری بودن معلومات بااومخالف بود کتابی درمقابل کتاب لاك تصنیف کرده درهمهٔ مباحث کتاب لاك وارد شد ونظر خودرا درآن مباحث اظهار نمود وماهم درفصل آینده درضمن بیان فلسفهٔ لاك ناچار خواهیم بودباین مسائل باختصار اشاره کنیم .

بهرهٔ سوم ـ بیان لایبنیتس در خداشناسی

درهر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنیتس منتهی بوجود خدا شد مراتب نفوس وادراك جوهرهای فرد رادیدیم که درجات مختلف بیشمار دارد ازمراتب بسیاریست وادراکی که مانند نبودن است تاادراك تام مطلق که جـز بذات پروردگار نمیتواند تعلق داشته باشد . ونیز ارتباط جوهرها واثرآنها رادر یکدیگر ملاحظه کردیم که برحسب تقدیر الهی است یعنی بواسطهٔ همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است . درهر موضوع دیگر هم که بدقت واردشویم سرانجام بهمانجا میرسد .

دراثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تـازگی ندارد وهمـان دلائلی است که پیشینیان آورده‌اند جزاینکه مـانند همه مسائل دیگرآنهـا را بصورت خـاصی در آورده است . استدلال مهم اودراین مبحث بعضی اوقـات ببرهـان لمی (۱) وگـاهی ببرهان انی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم بیشك همه ممکن‌اند وعلت موجبهٔ آنهـا در خودشان نیست وعقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبه‌اش در خودش باشد یعنی قائم بذات وواجب‌الوجود باشد واوالبته بیرون ازممکنات ومقدم برآنهاست این برهان را اروپائیان برهان جهانی (۳) نام نهاده‌اند چون از وجود جهان پی بوجود آفریدگار برده میشود .

ازین گذشته نظام عالم محتاج است باینکه وجودی باعلم وقدرت وکمال نامتناهی این نظام‌را برقرار کرده باشد واحتیاج بچنین وجودی درفلسفهٔ لایبنیتس بیشتر محسوس میشود ازآنرو که اوقاعدهٔ همسازی پیشین راپیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را بآن منتسب نموده است واین همسازی که نظامی شگرف است جز بوجود ناظمی متصور

---

(۱) Démonstration à priori (۲) Démonstration à postériori

(۳) Preuve cosmologique

نمیشود وچون قاعدهٔ همسازی پیشین متضمن تصدیق برعلت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت‌غائی (۱) خوانده‌اند .

برهان دیگر مبنی بروجود حقایق ثابت جاوید است دردهن انسان ازقبیل اصل لزوم علت موجبه وامتناع تناقص ومانند آنها باین معنی که این حقایق درنفوس ما وجودشان ذهنی‌است ولیکن مسلم است که ذهن‌ما منشاءآنها نیست وباید ناشی ازحقیقتی تام وتمام باشند که‌آن علم خداوند است این برهانها که ذکرشد همه‌برهان انی بود .

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی‌آنسلم است که دکارت نیزآن راتجدید نموده وحاصل‌آن اینست که همینکه ماتصور ذات‌کامل را داریم دلیل است بر اینکه اووجود دارد ولایبنیتس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات‌کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقص نیست پس‌البته موجود است . توضیح‌آنکه ازسخن لایبنیتس چنین برمیآید که معتقداست باینکه هرذاتی بتصورآید ووجودش ممتنع عقلی نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که دراوهست اقتضای وجود دارد تاآنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست ومحدود است بساهست که ازجهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید امابرای وجودکامل مانعی نمیتواند بود . باین وجه لایبنیتس باعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات‌کامل وجودش ممتنع نیست ومانعی هم‌ندارد واقتضای‌وجودش بحدوجوب است پس چنین ذاتی که ماتصورش راداریم ومیتوانیم تعقل‌کنیم وجودش واجب است .

درهمهٔ این‌براهین تکیهٔ استدلال براصل علت موجبه است که متمم علل است‌برای اینکه علت تامه شوند وحقیقت این اصل خود درعلم خداوند است یعنی ما بواسطهٔ این اصل پی‌بوجودآفریدگار میبریم وآفریدگار این اصل‌را محقق میسازد ووجود موجودات همه تابع‌آن اصل است وبنابرین میتوان‌گفت‌کلیه فلسفهٔ لایبنیتس مدارش برلزوم علت موجبه یاکافیه است .

درنظر لایبنیتس تصور ذات واجب‌الوجود ازتصور های فطری عقل انسانیست و ازمعانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست . انسان چون ذات خودرا ادراك میکند مفهوم ذات بطورکلی درعقلش صورت میپذیرد وچون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای اوحاصل است وچون در ذات خود علم وقدرت واراده مشاهده میکند وآنها را ناتمام میبیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه‌ها دراوتمام باشد مینماید پس چون درعقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود ومیدانیم که کمالات دروجود انسان محدود است وسبب محدودیتش مقیدبودن نفس ببدن وماده یعنی بادراکات مبهم وتاریك

---

(۱) Preuve téléologique

واراده های مشوب بنفسانیات میباشد . پس برای تصورذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد و بنابرین حقایق براو تام و تمام جلوه گروارادهاش بیحدو قید متوجهخیر مطلق باشد ، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است پرتوضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند خداوند فردکاملجوهر است واو راجوهر جوهرها (۱) نیز نامیده اند .

در ضمن اثبات ذات باری بصفات او نیز پی بردیم و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه چون علت غائی وجوداست وعلت موجبه و علتکافیه است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست ونیز او ذات کامل است چون نا محدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماهیاتست ارادهاش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایهٔ این هردو امر است واین هرسه صفت باریتعالی در جوهرهایفرد نیز بصورت ادراك و شوق که پیش ازین بیان کردهایم بیش یاکم ظهور میکنند وبیش یاکم هرچه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره در جنب دریاست و با همهاین بیانات که کرده شد عقل و فهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عجزدارد .

بهرهٔ چهارم ـ بیان لایبنیتس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهرهای فرد راکه تجلیات ذات او میباشند ایجاد میکند و همچنانکه آنها را ایجاد میکند ابقا نیز می‌نماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً درکار خلق کردن است بابن معنیدرستبود که اگر آفریدگاردستازمخلوق بردارد البته همه معدوم میشوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۲) است ویا بقدرت و اختیار (۳) دکارت درکار آفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد و قدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نبایدگفت خداوند در فعل خود بنیکی و زیبائی وداد و خرد مقید است زیرا نیکی و بدی وزیبائی و زشتی وداد و بیداد را اوخود جعل میکند وبحکم او مقررمیگردد و نتیجهٔ ابن رأی تقریباً این میشود که ارادهٔالهی ارادهٔجزاقیه است (٤) . اسپینوزامیگفت فعل پروردگار ایجابی و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنیتس گفت هیچیك از این دوقسم نیست چه معنیسخن دکارت اینستکه دستگاه آفرینش هرج و مرج است ونتیجهٔ رأی اسپینوزااینمیشودکه

---

(۱) La Monade des monades (۲) Nécessité (۳) Libérté

(٤) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیستو این قسم قدرت را اروپائیان Libérté d'indifférence میگویند .

خدا بی اختیار است ولیکن این هر دو نظر را بوجهی تصدیق هم میتوان کرد و باهم جمع میتوان نمود باینمعنی که وجوب وضرورت دو قسم است یکی هندسی که منطقی وعقلی (۱) هم میتوان گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یاعقلی که نتیجهٔ اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دوچهار میشود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه ارادهٔ عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند و این میانهٔ قدرت بر تساوی و اضطرار است ، اختیار است اما بی قید نیست وچون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیت مفید بضرورت عقلی واصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقل میشود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجبه است یعنی اگر با خیر و صلاح سازگار باشد ایجاد میشود و گر نه نمیشود (۳) . پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و درهر حال ذات پروردگار چنانکه ازاضطرار و جبر منزه است فعل هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست در فعل وایجاد قادر و مختار است ولی ترجیح بی مرجح روا نمیدارد و بحکمت کار میکند .

مسئله قضا و قدر را لایبنیتس باین وجه حل میکند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد در حدخودش البته ممکن است اما ازمیان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که بر اومقدم بوده و با اومقارنند سازگار باشد برحسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجبه و مشیت الهی جز براین وجه قرار نمیگیرد . باین اعتبار میتوان گفت همهٔ امور مقدر است چون رابطهٔ علت ومعلول درکار است و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است واین کیفیت را اروپائیان بلفظی (٤) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است.

نسبت باعمال انسان هم لایبنیتس نه جبر (٥) قائل است نه تفویض وآزادی مطلق (٦) باینمعنی که تفویض مطلق را قائل نیست چون مقدور بودن امور را بنا بر ترتب معلول بر علت و بحکم قاعده همسازی پیشین معتقد است بنا براینکه هر امری واقع میشود البته معلول امری است مقدم بر او ومتناسب باموری که مقارن او میباشند. جبر مطلق را هم معتقد نیست ومیگوید اختیار است (امر

---

(۱) Nécessité géométriqué یا Nécessité llogique یا Nécessitè métaphysique

(۲) Nécessité mor'le

(۳) مثل روشن این سخن اینست که مثلا متساوی بودن قطرهای دائرهٔ هندسی عقلا واجب است و دائرهٔ که قطرهایش متساوی نباشند فرضش متضمن تناقض است وممتنع است وحتی درعلم خدا هم صورت نمی پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر ومصلحت باشد خداوند ایجاد میکند واگر نباشد نمیکند واین همان سخن است که حکما گفته اند ارادهٔ الهی برامر محال تعلق نمیگیرد ولیکن در امور ممکن مختار است .

(٤) Détéıminisme (٥) Fatalété (٦) Liberté d'indifférence

بین‌الامرین) زیرا که مختار کسی را میگویند که فعلش ازروی شعور باشد ودیگری اورا مجبور نکند وآن فعل ممکن باشد نه واجب هندسی واین هرسه شرط در ارادهٔ انسان موجود است ؛ شعور وعقل وقوهٔ تمیز داشتنش که آشکار است اگرچه بیش وکم دارد و درهرحال محدوداست . دیگری هم اورا مجبور نمیکند وچون هرنفس انسانی یك جوهر فرد است و پیش ازاین گفته‌ایم که برجوهر ازخارج تأثیری واردنمیآید وهراثری ازاو بروز میکند ازنیروی درونی خود اوست جزاینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است و مانند آفریدگار قدرت تام ندارد . اموری راهم که برآنها اراده میکندالبته امورممکن است یعنی اموری است که میتواند نکند یاخلاف آنها را بکند پس بااین بیان انسان فاعل مختار است هرچند مختار بودن اوبامختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هرچه میکند باعلم باینست که خلاف آن ممکن است واین اختیار است وبمقتضای مرجح بودن امرعمل میکند .

این بیان لایبنیتس را درجبر واختیار بعضی پسندیده ووافی میدانند اما بسیاری هم میگویند حق اینست که اوبلفظ وصورت ظاهر قناعت کرده است چه تصدیق میکند که عقل وشعور ونیروی انسان محدوداست وازاین گذشته قبول دارد که فعل واراده انسان همه معلول امور مقدم ومتناسب باامور متقارن اومیباشند وقاعدهٔ همسازی پیشین راخود اواختراع کرده است وچه بسا میشود که اختیار انسان ناشی ازدواعی است که خود ازآنها آگاه نیست . بااینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطلب مهمی که ازعقاید لایبنیتس درامور فلسفی وخداشناسی وچگونگی آفرینش باقی‌مانده است که خاطر نشان کنیم اینست که آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده‌است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختاراست بنابر حکمت بالغه آنچه را بهتراست اختیار میکند . البته نمیگوید دردنیا بدی و شر وجود ندارد ولیکن اظهار عقیده میکند که رویهمرفته خیر بیش از سراست وآن اندازه که بعضی شکایت میکنند بدی غلبه ندارد چنانکه هرکس عمری دراز کرده وگرم وسرد بسیار چشیده باهمه دلتنگی که ازروزگار داشته باشد اگربنا شود عمررا ازسربگیرد بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص وعیب هم که دردنیا هست بخداوند منتسب نیست . آفریدگار فعلش مثبت است ووجودی است وبدی ونقص امرعدمی است . مخلوق که بالطبع وناچار محدود است ازنقص وعیب مبری نمیماند وسیه‌روئی از ممکن هرگز جدا نمیشود وبنابراین وجود شرناگزیراست وازکجا که سودمند نیست ؟ و علم ما بحکیم ومهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سودمند است وباحکمت ومصلحت موافقت دارد . وانگهی عالم خلقت را رویهمرفته بایدنگاه کرد وموارد خاص را نباید میزان گرفت درآنصورت دانسته میشود که خیروشر جهان راچون درست بسنجیم خیر غالب است وآنچه درعالم آفرینش روی میدهد بیهترین وجه‌است .

هرچند اکثر حکمای پیشین هم‌این نظر را اظهار کرده بودند که هرچیزی بجای خویش نیکوست ولیکن درمتأخران ومحققانی که ازارباب دیانت‌نبوده‌اند خاصه دراروپا کسی باندازهٔ لایبنیتس درین باب‌بحث نکرده ومبالغه ننموده است‌چنانکه خوش بینی (۱) اومعروف وضرب‌المثل شده وبعضی ازظرفا بجد وبهزل سربسر او گذاشته‌اند و«آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد» گفته‌اند .

پیش ازاین گفته ایم که‌لایبنیتس درهمه‌رشته‌های معارف‌واردشده وتحقیقات گرانبها نموده است ولیکن نظرما دراین‌کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است وبمسائل دیگر نمیپردازیم . دراخلاق واصول ومبانی دیانت وسیاست وحقوق وعدالت هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش دراخلاق برآنچه دیگران گفته‌اند چیزی نمیافزاید وعلم اخلاق اومبتنی برهمان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد . دردیانت و سیاست هم‌چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که سررشته عقاید فلسفی‌لایبنیتس رابدست داریم دانسته میشود که وجود او درعالم علم وحکمت چه‌تأثیر بزرگ داشته است .

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز (۲) درسال ۱۵۸۸ دریکی از شهرهای کوچك انگلستان زاده ودر سال ۱۶۷۹ درنود ودوسالگی درگذشته است . پس ازانجام تحصیل بهره او معلمی وندیمی بزرگزادگان شد وقسمت مهمی ازدوره زندگی اومصادف باانقلابات انگلستان بود ازاینرو بارها بمسافرت ازانگلستان بیرون رفت‌گاهی بمصاحبت بزرگان وگاهی برای دور بودن ازناامنی وغوغای انقلاب . ازجمله مدت زمانی درفرانسه مقیم وبافضلای آن‌کشور همنشین بود ، معلوماتی که درمدرسه فراگرفت‌ادبیات بوداما‌فلسفهٔ اسکولاستیك راکه آنزمان بنیاد علم بود نپسندید واو ازکسانی است‌که بافرنسیس بیکن ودکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیك همکاری کرده است ، در چهل سالگی بریاضیات و

---

(۱) Optimitsme این‌خوش بینی رادر زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است «درین‌عالم که بهترین عوالم ممکن‌الوجود است همه چیز به بهترین وجه‌است»
Tout est pour mieuxdans le meilleur des mondes possibles

(۲) Thomas Hobbes

طبیعیات پرداخت ودر ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت. درحدود پنجاه سالگی بفلسفه مایل وبیشتر بحکمت عملی یعنی سیاست واخلاق متوجه شد ودراین رشته کتابهای چند تصنیف نمود و تحقیقاتش دراین مباحث غوغا بلند کرد وبمشاجره بلکه بمخاطره دچارشد به بیدینی هم متهم گردید ویك اندازه جهانگردی وسرگردانیش از اینراه بود. باآنکه ازحکمای درجهٔ اول نیست چون محقق وصاحب‌فکر بود وعمری دراز کرد وبپیری رسید کم کم محترم ومعتبر گردید نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً درتأسیس علم نفس و علم اجتماع نظریاتش مدخلیت تام داشته است تصنیف مهم دراین مباحث دو کتاب است یکی بزبان انگلیسی است لویاتان (۱) نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل شهر» (۲) معروف است.

☆☆☆

ازحکمای انگلیس کسانیکه صاحبنظر ومحقق بوده وازخود رأی مستقل داشتند همه بمشرب اهل حس وتجربه متمایل ودرفلسفه مذهب مادی رامی‌پسندیدند. سردفترآنها درپایان سدهٔ شانزدهم وآغازسدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن‌است که درجلد نخستین این کتاب بقدر کفایت اوراشناسانیده‌ایم هابز که اینك‌مختصری ازعقایدش رابیان میکنیم درجوانی درك خدمت فرنسیس بیکن رانموده ودرعلم ازاوپیروی کرده ولیکن بیش ازاوببرهان قیاس وفلسفهٔ اولی توجه داشته واز این جهت بهدکارت نزدیکتر است وبا فیلسوف فرانسوی معاصر بوده واز فضلائی است که بررأی های او اعتراضات کرده ومباحثات نموده است.

تعریفی که هابز از فلسفه میکند اینست، شناخت معلولها بعلت وشناخت علتها بمعلولشان بوسیلهٔ استدلال‌درست، استدلال وفکردرست یعنی جمع کردن معلومات باهم یاجدا کردن آنها ازیکدیگر. بعبارت دیگرفلسفه یعنی، تجزیه وترکیب، وتجزیه‌وترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد وغیراز جسم هرچه هست موضوع فلسفه وعلم نمیتواند شد و مربوط بدین وایمان است.

پس علم وفلسفه باجسم سروکاردارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد ونبات وبدنهای حیوانی و انسانی (علوم ریاضی‌وطبیعی) خواه اجسام‌اجتماعی ومدنی یعنی مردم واقوام و ملل(اخلاق وسیاست) ودرهمهٔ‌این علوم‌مدارعمل برتجربه‌وحس‌است وفکروتعقل نیز بنیادش برحس است. محسوسات بوسیلهٔ حافظه درذهن اندوخته میشود ومعلومات راتشکیل‌میدهد که جمع وتفریق آنها فکروتعقل رامیسازد.

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که ازاشیاء در محیط احداث میشود و

---

(۱) Leviathan نام‌اژدهای هولناکی است‌که درتورات مذکوراست ومقصود مصنف ازاین اژدها دولت وحکومت است‌که باید بسیارمقتدر باشد.

(۲) De Cive ومقصود سیاست مدن است.

بوسیله اعصاب بمغز انسان میرسد ونکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغز و بدن انسان واقع میشود چیزی نیست وحادثات وعوارضی که بنظر ما میرسد همه توهم است چنانکه بتجربه میبینیم که چون بچشم ضربتی وارد میآورد اگرچه درشب تاریك باشد چشم برق میزند و روشنائی حس می شود و حال آنکه نوری در میان نیست .

نفس یاروح (روان) هم امرغیر جسمانی نیست ومیان حیوان وانسان تفاوت درشدت وضعف مدارك است . ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که برماسلطند و اختیاری از خود نداریم . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند ومحرك انسان دراعمال تنهامهرو کین وبیم وامید است . هرحرکتی که درنفس واقع میشود اگرباز ندگانی ملایم ومساعد است خوش آیند میباشد وانسان آنرا خواهان است واگرمنافی ومزاحم باشد ناخوش آیند است وشخص ازآن می گریزد. مبدأ رنج وخوشی والم ولذت همین است وداعی انسان هم برآنچه میکند جز گرائیدن بخوشی وبرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق وبنیادش برسود وزیان است ونیك وبد اموری نسبی میباشند یعنی حسن وقبح امور برحسب سود وزیان آنهاست ونیك وبد وداد وبیداد درنفس امر و حد ذات حقیقت ندارد وآنچه مصلحت وخیرشخص دراوست همان نیك است وداد است پس مایهٔ کارهای انسان خود خواهی است .

دینداری ازترس کیفر وعذاب است وحتی شفقت ودلسوزی که کسی بر بیچارگان میآورد ازرنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود اوهمان بیچارگی روی دهد .

اکنون هیئت اجتماعیه را بنظر بگیریم . بعقیدهٔ هابز اینکه گفته‌اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست درحال طبیعی انسان دشمن انسان است واین عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرگ است (۱) . هرکس هرچه میخواهد برای خود میخواهد وبنفع دیگری میخواهد بنابر این همه باهمه درجنك خواهند بود وهر که نیرویش بیشتراست پیش میبرد واین حقی است طبیعی جزاینکه بااین وضع امنیت میان مردم نخواهد بود وزندگانی تلخ ودشوار است چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعیه امنیت است پس مصلحت وسعادت دراینست که وسیله استقرارامنیت را فراهم کنند وآن اینست که هرکس ازحق طبیعی وآزادی خود صرف نظر کند وپای بند عهد وپیمان شود. ازاینروست که مردم برحسب تراضی وتبانی برای حفظ امنیت وپرهیزجنك وجدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند وخود را باآن مقید مینمایند جزاینکه رعایت قوانین وحفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمیپذیرد پس صلاح دراینست که امورخویش راتفویض یکنفر نمایند که اوباقدرت واختیارتام آنها را اداره کند وامنیت رابانیروی زورنگاه بدارد

---

(۱) این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus

و برای چنین مدیری هیچگونه قیدوبند روانیست.

باری هابز در کارهای دنیا بدبین است و فلسفه‌اش مادی است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سودو زیان و بنیاد سیاست را زور واستبداد میپنداردوقدری از این عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که در کشور اودست داده واز آن جهت‌آزار کشیده‌واگر خیروآسایشی دیده درحمایت‌بزرگان و پادشاهان‌بوده‌است . درهرحال‌میتوان گفت‌عقایدی راکه بسیاری اشخاص دردل دارند و بزبان نمیگویند یا عمل میکنند و خلافش رامدعی هستندهابز صادقانه بیان‌کرده وتحت قواعد و اصول‌آورده است .

بخش دوم

لاك

جان لاك (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیسی درسال ۱۶۳۲زاده ودرهفتاد و دوسالگی در ۱۷۰۴ درگذشته است پس ازتحصیلات عمومی چون فلسفهٔ اسکولاستیك را نمی پسندید بطب پرداخت‌ضمناً با بعضی از بزرگان رابطه داشت و باینواسطه‌درپارهٔ از کارهای‌کشوری نیز دخالت یافت .بخارج انگلستان‌هم مسافرت کرده‌وخصوصاًدر پاریس و هلاند مدتی‌اقامت نموده است بواسطهٔعقاید سیاسی که داشت مدتی ازعمر گرفتارآزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع زندگی او چیزی نیست‌که نقل آنها سودی داشته باشد. در مسائل‌اخلاقی وتربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی‌رساله‌های چند نوشته‌است‌ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفهٔ اوست‌که «تحقیق در فهم‌وعقل انسانی»(۲) نام داردوتقریباً تمام آنچه ازفلسفه اوبیان خواهیم‌کرد نقل از آن‌کتاب است .

☆☆☆

بارها گفته‌ایم کـه یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل می‌شود و چه اندازه حقیقت دارد و تاکجا با واقع مطابق است.

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را اینقسم حل کـرده بودند که بعضی ازمدرکات بواسطهٔ حواس پنجگانه یعنی بوسیله تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیلهٔعقل که امری مجرد و ازتن جداست‌در مییابد ، ودیدیم که بعضی‌ازحکما که پیشوای ایشان افلاطون‌است مدرکات حسی رامعتبر ندانسته تنها برای‌معقولات‌حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس‌انسان‌آشکار یاپنهان موجوداست و

---

(۱) John Locke

(۲) بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding

بزبان فرانسه Essai sur L'entendement humain

باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسی رامعتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات رادرك میکند وادراك کلیات ومجردات مخصوص عقل است. بعضی هم مانند اپیقوریان ورواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجهٔ محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نو ریخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنابراین در علم اعتماد برعقل باید باشد و اظهارعقیده کرد براینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج واردذهن میشود و آنچه ذهن خود بقوهٔ متخیله جعل میکند معانی دیگر درذهن انسان هست که فطری است(۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است بعبارت دیگر آنها را خداوند درعقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگرهم که کارتزین شمرده شده‌اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند وپیش ازاین گفته‌ایم که آنان رااصحاب عقل نامیده‌اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاك کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند ودر باب وجود معانی با دکارت موافق بودند اما لاك که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت درباب معانی فطری با او مخالف شد وکتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق درعقل انسان» ازینرو نگاشته شده وآن نخستین کتابیست که درچگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا دربن باب نموده‌اند و در واقع لاك از مؤسسان روانشناسی علمی میباشد، اینك خلاصه و اصول مطالب آن کتابرا بدست میدهیم.

☆ ☆ ☆

بعقیدهٔ لاك معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست واین سخنی است بی‌معنی وتناقض دارد.

و نیزاگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود وحال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود و میدانیم که کودکان ووحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند واگردرست تأمل کنیم در می‌یابیم که معلومات انسان مکتسب ونتیجهٔ تجربه است جزاینکه بسیاری از آنهارا شخص از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد وحال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذارد وهمه را بتدریج در مییابد.

---

(۱) Idées innées

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند واین دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و برفرض که چنین باشد دلیل برفطری بودن آنها نمیشود ومیتوان گفت آن معانی را همه از یکدیگر کسب میکنند .

بعضی مفهوم ها راهم که ادعا کرده اند که فطری هستند یاممکن است چنین بنظر آیندلاك برمیشمارد وتحقیق میکند که فطری نیستند مثلا مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی جزء وکل وجوهر وخدا وپرستش ومانند آنها . چنانکه درباب مفهوم خدامیگوید بسیاری ازاقوام هستند که هیچ تصوری ازخدا ندارند بلکه درزبان آنها لفظی برای این معنی نیست . ازاین گذشته آنها هم که نام خدارا شنیده اند آیا همه تصوری که ازخدادارند یکسان است ؟ صرف نظر ازکسانیکه منکر وجودخدا هستند آیا تصوری که پیرزن روستائی ازخدا دارد همانست که حکما وعرفا دارند ؟ وآیا این تصورها رابااین اختلافها میتوان فطری دانست ؟

واما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی درنزد مردم فطری است آنهم اشتباه است، بعضی خواهشها وآرزوها رامیتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی وبیزاری ازرنج اما اینها طبایع است نه حقایق واصول اخلاقی یعنی حسن وقبح در مردم عمومیت ندارد وبسا امور درنزد قومی زشت است ودرنزد قوم دیگر زیباست . بعضی چیزها دریك دیانت ممنوع وحرام است ودر دیانت دیگر جایز ومباح . بعضی اقوام وحشی را میبینیم که آدم میخورند وابنکار را نه برسبیل اتفاق وازروی هوای نفس یااضطرار میکنند بلکه جایز ومستحسن میدانند . از این گذشته چیزهائی هم که حداکثر مردم نیکویا واجب میدانند اگر بپرسی چرا نیکوویا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری میگوید چون شرافت انسان اینقسم مقتضی است سومی میگوید دل گواهی میدهد پس بااین اختلافات چگونه میتوان این اصول را فطری دانست ؟ وچه بسیار عقاید واصول دراذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی میبینی فلان پیرزن یا فلان دایه درکودکی بذهن مافروبرده وبطول زمان وانس وعادت برای ما حکم خدا وعقیده صحیح شده ومانند عقاید دینی واصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته ایم .

وچون معانی وتصورها فطری نشد تصدیقها واحکام وقضایا هم که ازآنها ساخته میشود بطریق اولی فطری نخواهد بود والبته مقصوداین نیست که درعالم حقایقی نیست واصول وقواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد وقوانینی برحسب طبیعت برآن حاکم است اماغیر ازآنست که آن حقایق واصول برانسان بفطرت معلوم باشد و حاجت باکتساب نداشته باشد.

درفطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده اند بعضی احکام وقضایا

مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنهارا درست یافته ومحل تردید ندانسته‌اند چنین پنداشته اند که ازروزی که بدنیا آمده اند آن حقایق رامیدانسته وتصدیق داشته‌اند پس دنبال کشف مبدأ ومنشأ آنها برنیامده‌اند . بعضی را تنبلی فکر مانع شده وبعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگوید ایـن حقایق را خدا دروجود انسان سرشته است وطبیعی وفطری اومیباشد .

و نیـز گفته‌اند بعضی اصول واحکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد ووجدان (۱) حکم میکند ولیکن اگردرست تأمل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است ودل همه کس بیك چیز گواهی نمیدهد وچه بسیار چیز ها هست که دل بآنها گواهی میدهد ووجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی آن انس وعادت است واگر غیرازین بود وحسن وقبح کار هـا بفطرت معلوم بود بتعلیم وتربیت اخلاقی حاجت نبود .

درفصل پیش گفتیم که لایبنیتس بالاك‌درین عقیده مخالفت کرد ودر مقابل کتاب او کـه این تحقیقات درجزء اول آن بعمل آمده وتحقیقات دیگرش دربـارهٔ علم انسان همه مبتنی برهمین نظر است کتابی بنام «تحقیقات تازه دربارهٔ فهم وعقل انسانی» نگاشت و بیـان کردیم که چگونـه وجود معانی فطری را توجیه کرد ومعلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان درذهن اوبالقوه هست وپنهان است واینکه میگوئیم معانی برای انسان فطری است غرض این نیست که همه معانی درذهن اودرهمه حال حاضر وبالفعل موجود است بلکه غرض اینست که انسان قوهٔ درك وکشف آن معانی‌را دارد ویقین است که اگر آن معانی درذهن انسان نهانی موجود نمیبود نمیتوانست آنها را دریابد چنانکه درذهن حیوان بهیچ وسیله نمیتوان آن معانی راوارد نمود واشتباه لاك ازاینجا برخاسته است که حقایق واجب ضروری را باحقایق ممکن وعادی فرق نگذاشته است واگر فرق گذاشته بود برمیخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض ومانندآنها چاره ندارد ازاینکه درعقل انسان بفطرت موجود باشد ومعلومات وتصوراتی که میتوان گفت بتجربه ومشاهده برانسان معلوم‌میشود فقط آنهاست که عقل بوجوبشان حکم‌نمیکند وازانکارشان امتناع ندارد (۲) .

****

مندرجـات کتـاب لاك منحصر بنفی معـانی فطری نیست وپس ازفراق از ایـن مبحث واردمیشویم دراینکه مبدأ ومنشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را ازمـد نظر میگذرانـد وازجهـات چند تقسیم میکند ومنشأ آنهـا را بدست میدهد و اشتباهاتی که درباب آن معـانی برای مردم دست داده معلوم میسازد ودر چگونگی آنهـا

(۱) Conscience

(۲) این تحقیقات ازباب اول کتاب لاك با نظر بباب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است.

بتفصیل تحقیق میکند و نکته سنجی‌های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسان‌را که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد واحوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را بوسیلهٔ آن معانی و مفهوم ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنها را باشاره میگذرانیم تا نمونهٔ ازتحقیقات او باشد میگوید:

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند وتجربه دوقسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در مییابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکر و تعقل برای او دست میدهد و تعقل معلومات حاصل درذهن را مییرورد و میورزد. مطالعه در احوال کودکان این سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه دهنشان روز بروز بواسطهٔ تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت مییابد درهرحال هیچیك از معلومات و تصورات نیست که بیکی ازاین دو مبدأ یعنی حس وفکر منتهی نشود و فکر وتعقل هم پس ازآن پیش میآید که محسوساتی درذهن وارد شده باشد واینکه گفته‌اند نفس دائما در حال تفکر است مسلم نیست وخلاف مشهود است واین ادعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است وحرکتش دیده نمیشود یا بگویند شکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجه نیست.

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است مانند آئینه که دراو عکس میافتد وتعقل هراندازه عالی باشد جز حس و مشاهدهٔ درونی منشأ دیگر ندارد واز عبارات معروف لاك است که « جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست » وجواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز درعقل نیست مگر خود عقل » چون خود لاك منکر عقل نیست.

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است بسیط ومرکب مفهوم بسیط بوسیله حس یا تفکر حاصل میشود وذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنها را بقوهٔ فاعلی باهم جمع میکند و معانی مرکب‌را میسازد و ذهن انسان جزاین دوقسم معنی نمیتواند در برداشته باشد وهمچنانکه انسان نسبت بامور مادی جزجمع و تفریق موادی کامل نمیتواند بکند ونه یك ذره میتواند ایجاد نماید ونه یك ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی وتصورات هم چنین است.

بعضی از تصورات بسیط از راه یك حس تنها حاصل میشود مانند رنگ وآواز

---

(۱) یاد آوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم وتصور هرسه ترجمهٔ Idée است باعتبار مختلف و هرسه را میآوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم.

و مزه و بو و گرمی و سردی و یکی ازآن تصورات مبهم که بوسیلهٔ لامسه حاصل میشود تصور جرم(۱) است بعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی ازتصورات ازراه چندین حس حاصل میشود و بیشتری بواسطه باصره ولامسه مانند زمان وبعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل . تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراك است و اراده وقدرت ووجود ووحدت و الم ولذت و مانند آنها .

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی . تصورهای مثبت مانند گرمی و روشنائی است وتصورهای منفی مانند سردی وتاریکی .

آنچه درعقل وارد میشود وذهن درك میکند تصوریا معنی یامفهوم است ولی قوه ای راکه در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلاسفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و دربرف خاصیت است وخاصیت دوقسم است. بعضی ذاتی جسمند و ازآن منفك نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل وعدد وحرکت یاسکون. بعضی خاصیت‌ها مربوط بذات جسم نیستند وعرضی‌اند و فقط احساساتی هستند که بواسطهٔ خاصیت‌های نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بووآنها را خاصیت های دومین میگوئیم .

ایجاد مفهومات در عقل بواسطهٔ اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراك (۳) که نخستین مرحله علم است . دوم حفظ (٤) که معلومات را درذهن نگاه‌میداردودرموقع بیاد (٥) میآورد . سوم تمیز(٦) که معانی راازیکدیگر جدا میکند وتشخیص میدهد. چهارم سنجش (۷) که نسبت میان معلومات را درمییابد . پنجم ترکیب(۸) که معانی بسیط رابا هم جمع کرده معانی مرکب میسازد . ششم تجرید یا انتزاع(۹) که یك معنی‌جزئی راکه ازمشاهدهٔ یك فرد معلوم شده ازمقارناتیکه‌همراه دارد جدا میکند و مفهوم‌کلی‌میسازد.

از این شش قوه که برشمردیم پنج‌قوهٔ اول میان‌حیوان وانسان مشترك‌است‌وششمی مخصوص انسان است ، وسه قوهٔ اول فقط انفعالی است ودرسه قوهٔ آخر نفس فعالیت‌دارد و بواسطهٔ این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب میسازد .

تصورات مرکب هم سه قسمند : تصور حالات (۱۰) تصور ذوات (۱۱) تصور اضافات(۱۲) .

---

(۱) مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه جمود وگاه استحکام باید ترجمه کرد (بفرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل‌است‌وماجرم‌را مناسب‌تر دانستیم (۲) Qualité

Mémoire (٥) Rétention (٤) perception (۳)

Composition (۸) Comparaison (۷) Discernement (٦)

Idées de modes (۱۰) Abstraction (۹)

Ideés de relation (۱۲) Idées de substances (۱۱)

مثلا تصور مکان وشکل ودوری (مسافت) حالتهای ترکیبی هستند ازتصـوربسیط بعد که بباصره ولامسه حـاصل شده‌اند ، وتصورمـوقع وساعت وروزوسال ومـانندآنها حالاتی هستند ازتصور زمـان وپی درپی بـودن چیزها که بواسطه پیاپی‌آمدن تصورات درذهن حاصل میشوند وتصور متنـاهی ونـامتناهی وجاوید حالاتی ازتصور کمیت ومقدار میباشد . واگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید ازکجا بذهن مـا وارد شده درصورتیکه چیزی درخـارج نیافته‌ایم که زمان یا مقدارش بی‌نهـایت باشد لاك جواب میگوید این تصورات معـانی منفی میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند . تصور نـامتناهی چنـانکه لفظش دلالت دارد ازنفی حد ونهایت حاصل میشود بواسطهٔ اینکه ذهن توانائی دارد که برهرمقداری مقداری تازه بیفزاید ولازم نیست بی نهـایتی بطورمثبت ادراك کند ونباید اشتباه کرد تصوربی نهایت بودن زمـان یافضا یـاعدد را بـا تصور زمان یابعد یا عدد بی نهـایت ، چه بی‌نهایت بودن مقدار را میتـوان پذیرفت بواسطهٔ همینکه میتـوانیم برهر مقداری مقداری دیگـر بیفزائیم امامقدار بی‌نهـایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراك وذهن ما گنجایش مقداربی‌نهایت را ندارد بعبارت دیگر بی‌نهایت بودن زمان‌یابعد یاعددراتعقل وتصدیق‌میتوان کرد اماتصور نمیتوان‌نمود .

یکی دیگرازاین تصورها تصورقدرت و توانائی است یعنی چون تغییررا درچیزی میبینیم ومشاهده میکنیم که چیزدیگـری آن تغییررا سبب شد تصـور توانائی برانفعـال برای چیزنخستین وتصور توانائی فعل برای چیزدومین بذهن میآید وبهترین وجه ادراك توانائی‌آنست که شخص‌درخود مشاهده میکند که فکری یاعملی‌را میتواند بکند ومیتواند نکند وازاینجا تصور اراده درذهن حـاصل میشود که توانائی برفعل یاترك فعل است و چون اراده رابکار بیندازیم آنرا عزم وقصد گوئیم .

اما تصورذوات این قسم روی میدهد که ذهن دربعضی موارد متوجه میشود که یك عده ازتصورات بسیط که بوسیلهٔ حواس‌مختلف حاصل میشوندهمواره باهم هستند بنابرین مجموع‌آن تصورات رایك چیزمیانگارد . مثلا ذاتی که‌آنرا خورشید مینامند چیزی نیست مگرمجموع تصـور گردی وروشنـائی و گرمی وحرکت منظم دائمی که چون این مجموع همیشه باهمند یك چیزپنداشته شده وآنراخورشید نامیده‌اند . پس اهل تحقیق بتشخیص جوهروعرض قائل شده‌اند وفرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را درذهن تولید میکنند وآن موضوع خیالی را جوهروآن صفات را عرض خوانده‌اند ولی ما جوهرخالی ازعـرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست . واین فرض مـانندآن است که بعضی میگویند زمین برروی شاخ گاواست وگاو برسنگ پشت وسنگ پشت‌درآب است وچون بپرسی آب درکجاست درمیمانند . حکما هم ازاینجهت گرفتارمشکلات شده‌اند که درحالی که انسان جزبراعراض برچیزی معرفت ندارد خواسته‌اند ازاعراض تجاوز کنند وگمان کرده‌اند برحقیقت معرفت یافته‌اند .

آمدیم برسر تصور اضافات که عبارت است از نسبت دادن چیزی بچیزی . مهمترین آنها تصور علت ومعلول است باین معنی که چون تبدیلهائی همواره بریك سان دراحوال چیزها مشاهده میکنیم وچیزهای دیگررا می بینیم که همواره آن تبدلها رامیدهند پس آن تبدلها را معلول وچیزهائی که این تبدیلها رامیکنند علت مینامیم ونیزازهمین راه تصور آفرینش وزایش وساخت وتغییر برای ماحاصل میشود .

کهنگی و تازگی وپیری وجوانی وپس وپیش وزیروبالا وشدید وضعیف ومانند آنها تصورهای اضافی هستند که مربوط بزبان ومکان وکمیت میباشند. ملاحظات دیگری که درخصوص تصورات هست اینست که بعضی ازآنها روشنند وبعضی تیره ومبهم وبعضی حقیقی هستند یعنی بازاءآنهاحقیقتی درخارج هست وبعضی موهوم وتخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی وتصورات مرکب که مخلوق ذهن ماهستند بعضی حقیقی وبعضی مخیلند) وبعضی تمامند وبعضی ناتمام (برحسب اینکه حقیقت آنها راتمام میدانیم یا اینکه معرفت مابرآنها ناتمام است) وبعضی صحیح‌اند وبعضی غلط ودر بارهٔ همهٔ این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآنها بپردازیم سخن دراز میشود (۱) وما چنانکه پیش گفته‌ایم فقط فهرست مختصری ازمطالب مهم کتاب لاك را بدست میدهیم وازوارد شدن درانواع و اقسام معانی وچگونگی آنها ونکاتی که درآنها هست واستفادهٔ که ازآنها میتوان کرد واموری که ازآنها باید پرهیز کرد تاخطا دست ندهد وبسیاری ازجزئیات آنها ناچارتن میزنیم که آن تحقیقات خود جندین برابر این کتاب ما شرح و بسط دارد وهمه قابل توجه است .

☆☆☆

نظر باینکه انسان معانی ذهنی خود رابلفظ درمیآورد ومیان لفظ ومعنی مناسبات تام دائمی هست پس لاك بمناسبت تحقیق درمعانی بمبحث الفاظ نیزوارد شده و یکی از مؤسسان فلسفهٔ لغت گردیده است وازاین مبحث نیزما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را باشاره خاطرنشان کنیم ازاینقرار:

خداوند چون طبع انسان رامدنی و اجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند بـا یکدیگر مرتبط باشند قوه وآلت سخنگوئی بایشان داده است از اینرو مردم جعل الفاظ کرده‌اند یعنی بعضی ازصوتها رانمایندهٔ بعضی معانی قرارداده‌اند واینکاررا فقط باختیار خود کرده‌اند وازهیچ سوالزامی نداشته و برعایت شرایط خاصی مقید نبوده‌اند واینکه بعضی مردم میان الفاظ ومعانی مناسبت وارتباط طبیعی وضروری فرض کرده‌اند خطاست چه اگرچنین بودنوع بشرهمه یك زبان‌داشتند وحال آنکه چنین نیست سهل است اهل یك زبان هم همیشه سخن یکدیگررا بدرستی فهم نمیکنند .

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم درمییابیم که درآغازآنچه بلفظ ادا میکنند

(۱) این تحقیقات ازباب دوم کتاب لاك گرفته شده است .

معانی جزئی است نخستین الفاظی که میگویند مادروپدر و دایه است ولیکن وقتیکه مادر میگویند شخص مادر خود رادر نظر دارند نه مادررا بطور کلی ، پس ازآن چون مردان و زنان دیگر میبینند که شبیه پدر و مادرایشان هستند کم کم معنی کلی مردیازن در ذهن ایشان حاصل میشود و یقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده وهمه الفاظی که جعل کرده‌اند نخست برای معانی جزئی بوده است و چون چیزهائی که با آنها سروکار پیدا میکردند و اموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شدناچار برای اینکه الفاظ بیشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی را درآنها کنار گذاشته و بهمه چیزهای متشابه یك نام داده و مشابهت هارا انتزاع کرده‌اند وباینوجه معانی کلی در ذهن انسان ساخته شده است . پس کلی حقیقتی ندارد و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است و اینهمه مباحثاتی که در بارهٔ حقیقت کلیات کرده‌اند پوچ وبیحاصل بوده است . اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کرده و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده ومتوجه نشده‌اند که موجودات همواره درحال تغییر و تبدیلند و در قالبهای ثابت ریخته نشده‌اند ومعقولات ده گانه وصور نوعی ونفس نباتی و حیوانی وبسیاری دیگر ازامور که بطور کلی گفته میشود فقط لفظ وصوتند که ضعف ادراك بشرآنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است .

نکته دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل میشود ناشی از حس است الفاظی هم که بشر جعل کرده درآغاز همه برای محسوسات بوده سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوهٔ تجرید و انتزاع پیدا کرد کم کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را بمعانی معقول دلالت داده‌اند وحتی الفاظی که برکارو عمل وبرچیزهائی که یکسره از حس دور میباشند دلالت میکنند درآغاز از محسوسات برآمده‌اند وشاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومهای معنوی را بالفاظ مربوط باحساسات تعبیر میکنیم مثلا میگوئیم از فلان کارسیر شدم و بفلان امر تشنه‌ام و ازفلان کس دل برکندم ونیز میدانیم که انگاشتن ازنگارش است(۱)وامثال این الفاظ بسیارند ویقین است که اگرمبدأ همه الفاظرامیتوانستیم معلوم کنیم میدیدیم که همهٔ معقولات بمحسوسات منتهی میشوند .

پس الفاظ همه درآغاز دال برجزئیات بوده‌اند ومعلوم کردیم که همه برمحسوسات دلالت داشته‌اند وکم کم باستعاره وبرحسب مناسبت بمعقولات نقل شده‌اند (۲) .

☆☆☆

باب آخر کتاب لاك در چگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان است و خلاصهٔ تحقیقات اینکه دانش چیزی نیست مگر درك سازگاری وناسازگاری تصورات و معانی

---

(۱) شواهدی که لاك برای امثال این الفاظ آورده البته اززبان انگلیسی است وچیزهای دیگری است ما اززبان فارسی شواهد آوردیم تا خوانندگانی که زبان خارج نمیدانند دریابند

(۲) این تحقیقات ازباب سوم کتاب لاك گرفته شده است .

که درذهن ماهست ، بعبارت دیگر احکامی است که ذهـن ما در مناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۱) وغیریت(این نه آنی)(۲) مساوات یعنی اینکه دوتصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و باهم مساویندو عین یکدیگرند و بگوئیم این همانست مانند اینکه سه چهار تادوازده تاست . وغیریت آنست که یکی غیراز دیگری است و بگوئیم این نه آنست مانند اینکه سبزغیراز سرخ است . دوم اضافه است مانند نسبت پدر بپسر یا نسبت بزرگتر بکوچکتر یا نسبت مشابهت و بی شباهتی . سوم مقارنه است یعنی اینکه دوچیز باهم باشند (همبودی)(۳) مانند اینکه هوا سرد است یا برف گرم نیست که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف . چهارم تصدیق بوجود تحققی برای چیزی که تصورش را داریم مانند اینکه خدا موجود است واین چهار قسم نسبت را میتوان بدو قسم بر گردانید که اضافه وجود باشد زیرا که اینهمانی واین نه آنی وهمبودی (مساوات و غیریت ومقارنه) را میتوان از مقوله اضافه شمرد . پس دانش واقعی میشود اثبات یانفی اضافه واثبات یا نفی وجودخارجی برای مفهومات و تصوراتی که درذهن داریم.

دانش گاه وجدانی وحضوری است وآن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصوررا ادراك و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود واینکه سه با یك ودو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است واین قسم ازعلم کاملا یقینی است ، و گاه کسبی و تعقلی است و آن وقتی است که برای درك نسبت میان دومعنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند و این تعقل استدلال است مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث دوقائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد و البته ایـن قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود ویقین در او بسته باینست که تصورهای واسطه وجدانی و حضوری باشند.

از این دو قسم دانش که بگذریم هر آگاهی که برای ما دست دهد گمان و پندار است.

قسم سوم از دانش آنست که بواسطه حس حاصل میشود وهرچند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ولیکن البته یقین بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعقلی نیست و از نظر علمی وفلسفی میتوان آنرا درزمرهٔ گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگانی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت .

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شودولی نظر باینکه دانش جز درك سازگاری و یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازهٔ دانش

Identié (۱)

Diversité (۲) Coexistence (۳) اصطلاحات فارسی که برای اینهمانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمیدانم و گمانم اینست که بآسانی مأنوس میتوانند شد و از الفاظ عربی که بـرای آنها هست مناسب‌تر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب‌تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد .

انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمیرود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنا برین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم . مثلا یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوهٔ ادراک داده یا نداده است و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمیدانیم و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت و یقین نه بمجرد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمبادی بودن، و همچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه و همچنین ربط میان خاصیتهای نخستین و دومین چیزها را نمیدانیم مثلا معلوم نیست درشتی یا شکل یا حرکت جسم با رنگ و بو و مزه آن چه مناسبت دارد و چه میشود که این چیز سبز است و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است .

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه، یعنی تشخیص نسبتهای موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود .

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرد اینست که نسبت میان آنهـا را درک کنیم و از همین راه میتوان بر آنها اطمینان و یقین کرد اما در تصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن مابیرون است و روابط و خاصیت های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرک نسبت میان آنها حاصل نمیشود و باید بتجربه معلوم شود که آن تصورها بامصداق خارجی مطابقت دارد یا نه اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها بمجرد تعقل میتوان بحقیقت کرد و در علوم طبیعی و تعقل و استدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت .

تا اینجا گفتگو از ماهیات بود اما علم بوجود سه قسم است : علم بوجود خود علم بوجود خدا، علم بوجود اشیاء .

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است .

علم بوجود خدا از راه عقل است بـاین معنی که چون بوجود خود یقین داریم و میدانیم که وجود مـا حادث است و همه وقت نبوده است و نیز عقل حکم میکند که عـدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری بوجود آورده است پس هرچه در مـا هست از اوست پس او قدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است . و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجود های جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد و دیگری اورا بوجود نیاورده باشد. از طرف دیگر میدانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرک و بی ادراک و هیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی ادراک ادراک ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده و هست و مدرک است و مجرد هم هست

چون میدانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست .

واما علم ما باشیاء بوسیلهٔ حواس دست میدهد که دربارهٔ آنها بیش ازین بتفصیل گفتگو کرده‌ایم .

☆☆☆

اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاك وارد شویم اگرچه برسبیل اشاره و درکمال اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است. همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاك جریان افکار فلسفی راتغییر داده وبمجرای تازهٔ انداخته ونخستین کسی است که بشیوهٔ تحقیق ونقادی امروزی در چگونگی علم انسان وحدودآن وارد شده واین بحث را باین روش آغاز کرده وباشرح وبسط هرچه تمام‌تر ازجهات گوناگون درآن مطالعات بعمل آورده ودراین رشته مسائلی طرح کرده که بیش ازاوطرح نشده بود وبحل آنها آغاز نموده ودراین راه پیشرو محققان آینده گردیده است البته تحقیقات اوکامل نیست وهمه راهم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر اساس نظریات اوبود ولیکن شکی نیست که اونکته سنجیهای شایان نموده وتحقیقاتش درافکار دانشمندان مخصوصاً محققان سدهٔ هیجدهم تأثیر کلی داشته وهنوز محل ملاحظه و مورد استفاده است وکوششهای اودرکشف حقیقت علم‌مقدمه تحقیقات کانت وصاحبنظران دیگر که ازاین پس معرفی خواهیم کرد شده است وشکی نیست دراینکه لاك ازاشخاصی است که بجد وبصداقت درجستجوی حقیقت بوده‌اند .

☆☆☆

لاك درحکمت علمی هم تصنیفهای چند دارد ودراین رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقایدسیاسی حکمای سدهٔهیجدهم واقع شده ومنتهی بشیوهٔ حکومتهای اخیراروپا وامریکا گردیده است .

درحکمت علمی لاك راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده وبیشتر بسیاست نظر انداخته است ، بعقیدهٔ لاك هابز دراشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ وجدال وچیره بودن نیرومندان برضعیفان است این حال طبیعی‌را برای جانوران میتوان تصدیق کرد اما برای انسان حال طبیعی اینست که هرکس برنفس خود مسلط باشد، افراد نوع بشرآزادگانند که هم مختار وهم‌با یکدیگر برابرند ونتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هرکس هرچه بکند حق دارد، راستی اینست که هرکس فقطحق تسلط برنفس خویش دارد وحق تسلط برمال هم‌مربوط بهمین حق‌است ومبنای مال‌یعنی مالکیت‌کار است بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هرکس آنچه برنج وکار خود فراهم میکند مال اوست ودیگران برآن حقی ندارند حق‌حیازت هم‌درواقع ناشی ازکار است وحق تصرف جز براین اساس نیست ولی مشروط بدوشرط است یکی‌اینکه متصرف مال‌را بهدر ندهد وعاطل نگذارد دوم‌اینکه دیگرانرا ممنوع ومحروم نسازد وحداعتدال

را رعایت کند .

لاك ازکسانی است که نظر حق تسلط برنفس مخالف بندگی وبرده فروشی بوده‌اند . تسلط پدررا هم‌برفرزند محدود وموقت میدانند باین معنی که پدر را برفرزند تسلط داده اند که اورا بپرورد تانفسی آزاد شود همینکه پرورده شد ازپدر اختیار سلب میگردد واگر پدری درپرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه بـایدآن فرزند رااز اختیار او بیرون بیاورد .

بااینهمه تسلط پدربرفرزند حقی‌طبیعی است اماتسلط حکومت برملت بنابر مواضعه است ودرین باب هابز درست میگفت وبیان مطلب اینست که مردم درآغاز همه آزاد و خودسر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادندبرای اینکه حقوق طبیعی هرکس محفوظ بماند وامنیت جانی ومالی.برقرار بـاشد وبرای مقصود انسان دوحق دیگرهم دارد یکی حق حفظ تسلط خود برنفس وبر مـال دوم‌حق جبران خسارات وصدمات وآن‌بصورت مجازات وکیفر درمیآید ولیکن این‌حقوق یعنی حق‌حفظ تسلط برنفس ومال وحق کیفر دادن بمتخلف ومتعدی‌را افرادی نبایداجرا کنند چون‌آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوهٔ داوری وامیگذارندوچون‌ازپیش بـاید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم بـاشد قانون لازم است بنابراین قوه قانونگزاری لازم است وچون قانون باید اجرا شود قوهٔ اجرا برقرار میشودوازشعب قوه اجراقوهٔحفظ حقوق است درمقـابل بیگانگان کـه بجنك بـا وسایل مسالمت آمیز بعمل میآید .

سپس لاك حدود اختیـارات قوهٔ قـانونگزاری واجرا وداوری را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم‌باید رعایت شود بیان‌میکند ومـاحاجت نداریم بشرح‌آنها بپردازیم چون‌تقریباً همان‌اصولی است که امروز درقوانین اساسی کشور هائی که حکومت مشروطه دارند مضبوط ومرعی میباشد .

ازجمله تحقیقات لاك بیان مناسبات حکومت است بادین ومذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم وروابط میان خدا وخلق وحکومت برای مردم دین ومذهب نباید معین‌کند فقط عملیاتی راکه منافی خیروصلاح عامه‌است بایدمنع نماید عقیده بـاید آزاد باشد وازجهت عقیده وایمان متعرض کسی نبایدشد وهمچنین ارباب ودیانت هم‌بکار های حکومت نباید مداخله کند ولاك درچگونگی دین‌عیسوی نیزرساله هـای مخصوص نگاشته وکوشیده‌است که مسیحیان‌را معتقد کند که بایدبرگ وسازهائی که بدین‌افزوده‌اند ترك‌کنند وبسادگی وبیراستگی‌آن بپردازند واگرهم نمیتوانند بریك مذهب متفق‌باشند نسبت بیکدیگر اغماض وتحمل وسازگاری داشته باشند .

درچگونگی تربیت کودکان وجوانان نیزلاك مباحثات کرده ودستور های‌نیکوداده است که بسیاری ازآنها را اروپائیان منظور داشته ومیدارند وحاجت به‌بیان‌آن نیست‌و

بکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .

ازاین مختصر که درفلسفهٔ لاك بیان کردیم مقام بلند اووتأثیر مهمی که درافکار اروپائیان داشته است روشن میشود . درروانشناسی وتحقیق چگونگی علم وعقل به کندیاك (۱) رهبری کرده وسررشته بدست کانت (۲) داده ودرعلم سیاست راهنمای روسو (۳) ومنتسکیو (٤) ودرعلم تربیت پیشرو روسو گردیده ودرعقاید دینی پیشوای محققانی بوده که بانظر بازوآزاد درامردین بحث کرده‌اند وبزرگانی که نام بردیم درفصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .

ازخصایص لاك اعتدال مزاج وفکراوست وازاینروغالباً چون میخواهند نام اورا ببرند اورالاك خردمند میگویند .

بخش سوم

نیوتن (٥)

نیوتن را اگر ازحکما بشماریم باعتبار اینست که اوبزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است وگرنه درمباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات اودرعلوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که ازیادآوری اوصرف نظر نمیتوان کرد خاصه اینکه معلوماتی که اوبدست داده ناچاردرافکار فیلسوفان ودانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنابرین خود اوهم اگر ازحکما بشمار نرود حکمای بعد ازاودر نظرهائیکه نسبت بامور عالم پیدا کرده‌اند رهین منت تعلیمات اومیباشند .

درشرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم . ازفضلای انگلیسی سدهٔ هفدهم است در۱٦٤۲ زاده ودر۱۷۲۷ درهشتاد وپنج سالگی درگذشته است . شغل مهم اوکارهای علمی واستادی دردانشگاه کمبریج (٦) وعضویت وریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است . بعضویت پارلمان انگلیس نیزمنتخب شدولیکن دراین مقام اهمیتی درنیافته است چندی هم بریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده‌است .

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که ازهمه مهمتر اختراعی است (۷) شبیه بمحاسبهٔ جامعه وفاضله که لایبنیتس مخترع آن است ودرشرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کردیم . دراهمیت اختراع این دوحکیم آلمانی وانگلیسی هرچه بگوئیم کم است واگر کسی ازآن آگاه نباشد چاره نیست جزاینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید .

یکی دیگر ازمهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیت است کشف قانون جاذبهٔ عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی وآسمانی

Montesquieu (٤) Rousseau (۳) Kant (۲) Condillac (۱)
Calcul des fluxions (۷) Cambridge (٦) Isac Newton (٥)

جاذب ومجذوب یکدیگرند وحرکات آنها همه منسوب باین علت است ومنشأ حرکات ماه وستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام برروی زمین وعلت سنگینی آنها میشود وقاعدهٔ این قوهٔ جاذبه را بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمیت آن در هیئت عالم برخورده‌اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدرتوجه میدهیم که ازلفظ جاذبه که دراینمورد گفته میشود نباید اشتباه کرد وتصور نمود که حقیقت این امرجذب وانجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه درعالم واقع میشودمثل اینستکه اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرباشند (۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثارچنان است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم . دراین سالهای اخیردراین مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد . درهرحال اکتشاف نیوتن این نظر راتأیید کرد که کلیهٔ جهان بمنزلهٔ یك دستگاه ماشینی است .

تأثیر ونتیجهٔ اکتشاف در هیئت و نجوم وعلم حیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرکه) وکلیهٔ علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است وباید بمراجع مخصوص رجوع نمود .

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیهٔ نور و چگونگی رنگهاست که شرح آن نیزدراین مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تازمان نیوتن ازحقیقت نورورنگ تقریباً هیچ چیزمعلوم نشده بود وهرچه دراین باب گفته بودند بی‌مأخذ وواهی بود نیوتن معلوم کرد که نورسفید ومخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگهاست و رنگین بودن اجسام از آنست که نورخورشید (یانورهای سفید دیگر) چون برجسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی ازرنگهارا فرو میبرد وبعضی راپس میدهد منعکس میکند ورنگی را که پس میدهد بچشم ما میرسد وماجسم را بآن رنگ می‌بینیم واینکه اجسام درتاریکی رنگ ندارند از آنست که نور برآنها نتابیده است تا رنگی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است .

مرکب بودن نور سفید ازرنگهای گوناگون وتجزیهٔ آن بواسطهٔ اسباب طبیعی یاصنعتی که نتیجهٔ اختلاف انکسارشعاع های نوراست نیزدرعلم طبیعی نتایج فوق‌العاده مهم داده است که خوانندگان البته ازآن مسبوقند وازآن جمله کشفی است که بعدها در خواص اشعهٔ نور کرده‌اند که ازآنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردیکه دسترس بخود آنها نیست مثلا بواسطهٔ اشعهٔ نورستارگان میتوان دانست که درآنها چه موادی موجود است وهمچنین ازچگونگی نورستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد ودانست که بمانزدیك میشوند یا دورمیروند وبچه‌سرعت حرکت میکنند .

نیوتن گذشته ازمعلوماتی که بحساب یا بمشاهده وتجربه حاصل میکرد قوهٔ فرض واظهار نظر نیز داشت چنانکه درباب حقیقت نوراظهار عقیده کرد که ذرات خردی است

La mécanique (۲) Tout se passe comme si les corps s'attirent (۱)

که ازجسم نورانی صادرمیشود وبسرعت فوق‌العاده درفضا سیرمیکند واین فرض رافرض فیضان نور(۱) میگویند ولیکن یکی دیگرازدانشمندان معاصرنیوتن یعنی هویگنس(۲) هلاندی درباب حقیقت نورفرض دیگری کرد که بدلایل چند درنزد علما مقبول شد وبر فرض نیوتن ترجیح‌یافت وآن این‌بود که فضای عالم پرازمادهٔ رقیق لطیفی است موسوم به‌اتیر(۳) که آن بواسطهٔ اجسام نورانی مرتعش میشود ومانند آب دریاچه که ازاثرباد بتموج درمیآید دراثرهم موجهای نور تشکیل میگردد ودر فضا سیرمیکند واین فرض تموج (٤) تاچند سال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی ازدانشمندان بدلایلی ازآن عدول کردند وبفرض فیضان بر گشتند وبعضی هم رائی اظهار کرده‌اند که جمع میان‌آن دو رأی میکند وما دراینجا نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم . ضمناً خاطرنشان میکنیم که درهمین سدهٔ هفدهم بعضی ازدانشمندان وسیلهٔ اندازه‌گرفتن سرعت سیرنوررا نیزپیدا کردند ومعلوم شد که هرچند سرعت سیرفوق‌العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش ازآن فرض کرده بودندآنی نیست وهمین فقره هم درتحقیق احوال نوروحقیقت‌آن وبسیاری ازمسائل دیگرعلوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است .

☆☆☆

سیر حکمت در اروپا درسدهٔ هفدهم اجمالا باز نمودیم و دانسته شد که درنتیجهٔ تعلیمات فلسفی فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کپلرآلمانی‌وگالیله ایطالیائی وهاروه انگلیسی دراروپا نهضتی علمی‌آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید . معرفی اجمالی که ازاسپینوزا ولایبنیتس ولاك کردیم نمایان ساخت که چه نظربات بلندبدیع درفلسفه بظهوررسید وازاشاراتی که باکتشافات‌لایبنیتس ونیوتن نمودیم دانسته شد که درعلوم طبیعی وریاضی چه ترقیات فاحش دست داد ودر اینجا لازم است که ازهویگنس دانشمند هلاندی که پیش ازاین ازاونام بردیم وبفرض او درحقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم زیرا که اوهم از علمای بزرك ریاضی ومؤسسان علم حیل است واثرمهم اوهم گذشته ازفرض تموج نوراختراع ساعت است که حرکات منظم آونك (٥) راوسیلهٔ اندازه‌گرفتن زمان قرارداد .

درنتیجهٔ کوششهای این دانشمندان وبسیاری دیگر که چون باین اهمیت نیستند از نام بردن‌آنها تن میزنیم هیئت ونجوم وعلوم طبیعی یکسره منقلب وبربنیاد تازه‌گذاشته شد علم حیل یعنی‌علم بحرکات وقوی که بسیارناقص بوداساس پیدا کرد. علوم ریاضی‌دامنه پهناوری دریافت . دررشته های دیگرعلم ازتشریح بدن انسان وحیوان ووظائف اعضا و گیاه شناسی وغیرآن نیزتحقیقات سودمند مهم بعمل آمد ودراین پیشرفتهای بزرك که

Christian Huygens (۲) Théorie de l'émisison (۱)

Pendule (٥) Théorie de l'Ondulation (٤) Ether (۳)

در علم دست داد از عوامل مهم یکی انجمنهای علمی بود که در انگلیس وفرانسه وآلمان تشکیل شد و تحقیق علمی را از اینورسیته‌ها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیرورو کردن کتابهای کهنه بودند. دیگر روزنامه ها ومطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند و باینوسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست میداد آگاه میشد. رصدخانه‌های چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد وکارهای علمی را بـرای دانشمندان آسان میکرد. اختراع و تکمیل دور بین مایهٔ کشف اقمار سیارات و کمربند زحل واوضاع سطح کرهٔ ماه وسیارات وتشخیص حرکت وضعی آنها وبسی چیزهای دیگر شد. اختراع ذره بین دانشمندان را بمشاهدهٔ جانور های نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آنهاو گیاهها و دانه های سفید وسرخ خون ومانند این چیزها موفق گردانید. اختراع ساعت تعیین زمان ومدت حوادث طبیعی را آسان کـرد اندازه گرفتن درجهٔ نصف النهار سبب شد که ابعاد کرهٔ زمین نزدیك بحقیقت تشخیص داده شد واندازه گیری مسافات آسمانی را نیز میسر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم راروبکمال برد وهرچه این قبیل معلومات افزون شد بروسعت نظر دانشمندان افزود ودرحکمت وفلسفه نیز افقهای تازه ووسیع ظاهر نمود و اینك بایدبتحقیقات فلسفی حکمای سدهٔ هیجدهم ومابعد بپردازیم وچون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را در سدهٔ هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنبالهٔ همین سخن باشد پس از آن بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه بآلمان میرویم واز کانت که یکی از بزرگترین حکماست گفتگو بمیان میآوریم.

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

بخش اول

برکلی

جرج برکلی (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکـرش هم در آغاز جوانی نمو یافته وبرشد رسیده چنانکه در بیست‌وچهارسالگی شروع بنگارش فلسفه خودنموده‌است در عقیده دین مسیحی راسخ بود وبصنف کشیشان درآمد و در نوشته های خودهمواره با افکار کسانیکه در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت. گذشته از فلسفه بمعلومات دیگر ازجغرافیا وباستان شناسی (۲)و امور اقتصادی نیزمتوجه بود. مسافرت بسیار کرده و مردی بزرگوار وباکرامت نفس بوده است. وفاتش در۱۷۵۳ روی داده‌است کتابهاو رساله‌های چندنوشته است که آنچه مهمتر است‌یکی کتابی است در«چگونگی ابصار»(۳)

Atchéologie (۲) George Berkeley (۱)
Essai d’une nouvelle théorie de la vision (۲)

و دیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (۱) ویکی دیگر در همان موضوع به بیان‌دیگر موسوم به « مکالمات هیلاس و فیلونوس » (۲) و یکی‌دیگر موسوم به «السیفرون(۳) یا خرده فیلسوف » و یکی دیگر بنام«آب قطران »(٤) که آخرین تصنیف‌مهم اوست و درآن بیشتر بمشرب افلاطون سخن‌گفته است .

برکلی فیلسوفی عالیمقام است و با اینکه از پیشینیان بـه مالبرانش و لایبنیتس ولاك نظرخاص داشته است عقایدی بـدیع مخصوص بخود دارد کـه بیان آن اجمالا از اینقرار است :

نخست باید باز یاد آوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی و روحانی جسم را بی ادراك وبیشعور میدانستند وعلم و ادراك را بروح (نفس) منتسب میساختند و آنرا دوقسم قلمداد میکردند حسی وعقلی ، ودیدیم که لایبنیتس اصل‌وجودرا روحانی شمردوهمه موجودات‌رابدرجات مختلف‌مدرك‌انگاشت و بالاخره لاك حس‌را مبدأکل علم پنداشت واظهـارعقیده کرد باینکه‌آنچه انسان درك میکند خاصیتهائی است که باصطلاح پیشینیان عرض‌ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده‌اند وحقیقت آن معلوم نیست . وخاصیتهای‌اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیتهای نخستین‌اند که درخارج وجود دارند وحقیقی هستند(بعدو شکل وحرکت) و بعضی خاصیتهای دومین‌اند (بو ورنگ ومزه و مانند آنها که‌حقیقت ندارند ووجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند.

برکلی هم دوقسم بودن موجودات وهم دو قسم بودن خاصیتهای جسم‌را منکرشد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصوراتیست که از راه حس برای اوحاصل میشود.

توضیح آنکه برکلی در نفی وجود جسم و مادیات ازلایبنیتس هم بالاتررفته گفت وجود برای هیچ چیزنمیتوان‌تصدیق کرد مگراینکه ادراك‌کننده باشد یـا ادراك بتواند بشود .آنچه ادراك‌کننده است‌شبهه‌ای‌نیست دراینکه روح است‌اما آنچه ادراك‌میشودجز تصوراتی که درذهن ما صورت می‌بندد چیزی نیست واینکه مردم تصورات‌ذهنی‌رانماینده و عکس اشیاء خارجی‌میدانند وچنین میپندارند که وجودآن اشیاء راادراك میکنند‌اشتباه است زیراکه آن اشیاء یا ادراك شدنی هستند یا نیستند اگرادراك‌شدنی نیستند موجود دانستن آنها معنی ندارد واگر بگوئید ادراك میشوند ادراك ما ازآنها جزصورتهائیکه در ذهن ماهست چیست ؟ این چیزهائی که بـرای آنها وجـود خارجی قائل هستید آیا از آنهاجز صوری که بتوسط حواس در ذهن ماحاصل شده چیز دیگری درك میکنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می‌پندارند و موضوع اعراض میخوانند ودر

---

(۱) Principes de la connaissance humaine

(۲) Dialogues entre Hylas et philonous

(۳) Alciphron (٤) Siris یا Levertus de l'eau de goudron

خارج ازذهن برای آنها وجود قائل هستند جزمجموعه‌ای ازتصورات ذهنی چیزی نیستند و دراینجا برکلی ازلاك هم بالاتررفته است زیراکه لاك برای بعد وحرکت وشکل وجود حقیقی قائل بود وآنها راخاصیت نخستین جسم میخواند وفقط وجودرنگ وبوومزه‌راکه خاصیت دومین مینامید منتسب بحس میکرد وبی‌حقیقت میدانست امابرکلی فرقی میان خاصیت نخستین ودومین نمیگذاشت ووجود همه‌را ذهنی میپنداشت .

ایراد میکنند که اگرچنین باشد پس ما تصور میخوریم وتصور میپوشیم . برکلی جواب میدهد این نوعی ازمغالطه است من میگویم آنچه مامیخوریم ومیپوشیم علم ما برآنها جزآنچه بتوسط حواس ادراك میکنیم وتصوری که در ذهن ماازآنها نقش میبندد چیزی نیست ومن جزآنچه ادراك میکنم وجودی قائل نیستم واینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید وماههم نخواهند بود جواب میگویم اگرمن نباشم نفوس دیگرهستند که آنهـا را ادراك کنند واگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بـود وچگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی راکه بهیچ ادراکی درنیاید ؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یاادراك کند یاادراك شودو گفتگوهائی که میکنیم ازجوهر وچیزهای دیگری که بادراك درنمیآید وحقیقت آنها را نمیتوانیم دریابیم اباطیلی است که ذهن خود ماآنهـا رااختراع کرده است ودرینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشمم نمیبیند وبسیاری ازاشتباهات مـاناشی ازاینست که بمعانی الفاظ درست توجه نمیکنیم وازآنهـا چیزها میفهمیم که غلط است چنـانکه برای وجود وموجود بودن مفهوم خـاصی درنظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آنرا درك میکنم یادیگری درك میکند . مثلا میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجوداست یعنی آنرا میبینم ولمس میکنم واگرآنرا لمس کنم مقاومتش راحس میکنم واگر چیزی بآن برخورد میشنوم واگر دردفتر خود نبـاشم چـون بدفتر بروم آنرا درك خواهم کرد یااگر دیگری بدفتر من برود درك میکند ونسبت وجود دادن بچیزی جزاین معنی ندارد که کسی ازاوچیزی درك میکند یعنی درذهن تصوری روی میدهد ووجود داشتن یعنی «بودن درادراك یك نفس مدرك» واین معنی سزاوار نیست مگر برای تصورهائی که درذهن داریم وبنابرین اشیاء خـارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج ازتصورات مانمیتوان گفت موجودند وازاینجهت فرقی که لاك میان خاصیتهای نخستین ودومین گذاشته است مورد ندارد ومجرد کردن بعدوشکل وحرکت وسکون وواحد وکثیر ازرنگ وبووگرمی وسردی وغیرآنها باحقیقت مطابق نیست وامکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرد ازخاصیتهای دومین ادراك کند ووجود خاصیتهای نخستین هم مانند خاصیتهای دومین جزبوجه مفهوم ذهنی یعنی بودن درادراك نفس مدرك معنی ندارد زیـراکه معـانی انتزاعی وتجریـدی در واقـع بحقیقت است و بسیـاری ازاشتباهات

از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجریدی وانتزاعی حقیقت فرض کرده‌اند .

برکلی میگوید ازاین بیان گمان مبرید من ازطائفه سوفسطائیانم ودر وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منکرم . من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود وموجود را غیرازآن میدانیم که دیگران میپندارند . بعبارت دیگر منکر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل وحرکت ورنگ رامیبیند وآواز را میشنود وبووطعم ومقاومت وگرمی وسردی رابشامه وذائقه ولامسه حس نمیکند ومحسوساتش (جز درمورد خطای حس وتوهم که آن مبحث دیگری است) درست است وحقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند وموضوع اعراض محسوس پنداشته‌اند .

خواهید گفت وجود محسوسات رابمعنی بودن درادراك نفس مدرك میگیری وبیرون ازصورتها چیزی معتقد نیستی صورهم که بخودی خودفعلی وعملی نمیکنند واین فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه‌فعال، ازآنطرف میبینیم تصورها همواره میآیند ومیروند وتازه وکهنه میشوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کنندهٔ این تصورها درذهن ماچیست ؟

جواب برکلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جزآنچه ادراك بشود یاادراك بکند.آنچه ادراك میکند نفس یاروح است وآنچه ادراك میشود تصور است (یا مفهوم یامعنی یامعلوم) . روح ذاتی است بسیط وغیرمنقسم وفعال وفعلش دوجنبه دارد یکی ادراك ویکی ایجاد . جنبهٔ ادراکش راعلم وعقل میگویند وجنبهٔ ایجادش رااراده مینامند وآنچه اراده ایجاد میکندهمان صوراست وهرکس درست تأمل کند میبیند که درذهن خودمیتواند صورتهائی ایجاد کند وآنها راتبدیل وتازه وکهنه نماند واین عمل راکه نفس میکند که درذهن ایجاد صور مینماید تخیل مینامند .

باتصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیلی غالباًقوت وروشنی وانتظام محسوسات را ندارند ازاین گذشته میبینیم ایجاد محسوسات باختیار مانیست . مثلا وقتیکه روزچشم رابازمیکنیم دیدن وندیدن اشیاءازاختیارما بیرون است هرچه بخواهیم نمیتوانیم ببینیم یا پدیدار کنیم وآنچه میبینیم دیدن یاپدیدکردنش را اراده نکرده‌ایم پس یقین است که ذات دیگری هست که برایجاد این تصورات درذهن ماتوانا میباشد وآن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بجوهر های جسمانی منتسب سازم بارادهٔ خداوند نسبت میدهم پس ذاتی که من میتوانم بحقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است دوم نفوس باارواحند که مخلوقند .

پس صور محسوس را خداوند درازهان ماایجاد میکند وآنها را اشیاء وحقایق میگوئیم وتصور های مخیل که نفس پدیدار کنندهٔ آنست عکس وشبح صور محسوس است

وبهمین جهت چنانکه گفتیم قوت وروشنی آنها کمتر از محسوسات میباشد . درهر حال محسوسات هم‌صورتهای ذهنی‌هستندودرخارج حقیقتی ندارندولیکن ارتباطآنها بایکدیگر بحکمت بالغهٔ الهی منتظم ودرتحت تربیت وضابطه است وآن انتظام وانضباط راقوانین طبیعی مینامیم وچون بتجربه دریافتیم درامور زندگانی خود ازآنهام استفاده میکنیم .

برکلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند واحساسات رابا الفاظ یعنی همچنانکه از الفاظ پی‌بمعانی میبریم ومطالب استنباط میکنیم همان قسمهم ازحواس پی‌باموری میبریم که برای ماسود وزیان دارند ومارا خوش یاناخوش میکنند ونیز حادثات طبیعت وجریان امور طبیعی رادال ومدلول یکدیگر میداند نه‌علت ومعلول و میگوید علت حقیقی امور خداست که بحث ازاومربوط بفلسفهٔ اولی است (۱) . علم طبیعی فقطعلم بدال ومدلول است وبرسبیل‌تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که‌ذات پروردگار باشد باارواح دیگریعنی نفوس مخلوق بیك‌زبان مرتب ثابتی‌سخن میگوید وحادثات طبیعی‌الفاظ وعبارت‌آن سخن است بعلم طبیعی برآن الفاظوعبارات ومدلولهای‌آنها معرفت پیدامیکنیم وبفلسفهٔ معانی حقیقی‌آنهارا درمیابیم .

بنابرتحقیقاتی که بعمل‌آمد وجود روح یعنی نفس مدرك‌مسلم است‌ودر وجود تصور هائی که ازمحسوسات درذهن حاصل‌میشود نیزشکی نیست امااز‌خود نفس درذهن تصوری نیست ونمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصورامری است انفعالی ونفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است پس‌اضافه تصور برنفس جمع ضدین است واگر کسی توقع کندکه ازنفس تصوری داشته‌باشد مانندآنست که بخواهد شب راآئینه روز بسازد . نفس معلوم هست اما متصور نیست .

برکلی درکتابهای خودکه پیش ازین نام برده‌ایم همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که برعقاید اووارد کنند پیش بینی کرده وجواب داده وما ببعضی ازآنها اشاره کرده‌ایم وبتفصیل نمیپردازیم . از فلسفهٔ خود درعلوم ریاضی وطبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت ببیان‌آنها نیست همینقدر میگوئیم اونیز مانند همه حکمائی که درعقاید ونظریات خویش راسخ بوده‌اند چنین پنداشته است که اصول مسائل مربوط بحقیقت رابدست‌آورده وبسیاری ازمشکلات راحل کرده است چنانکه مزایائی برای فلسفهٔ خود میشمارد ومیگوید چون حقیقت داشتن جوهر مادی وجسمانی را نفی کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنها فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته میشوداز قبیل اینکه آیا جسم ممکن است مدرك باشد ،وآیا بینهایت قابل‌تقسیم است، وآیا جسم برروح تأثیر دارد ومیان‌آنها فعل وانفعالی هست، وآیا ماده قدیم است یاحادث است وازعدم بوجودآمده است، وآیا معاد حقیقت دارد یاندارد واگر حقیقت دارد جسمانی است یاروحانی . ونیز بواسطهٔ این فلسفهٔ روحانی بسیاری از مفاسد

---

(۱) البته توجه فرموده‌اید که عقاید برکلی بعقاید مالبرانش بسیار نزدیك است .

مرتفع میگردد، مذهبهای فاسد مادی بیموضوع وانکار روح بیمعنی میشود، شرك و بت‌پرستی یاانکار صانع وبیدینی ازمیان میرود، وهمچنین بسیاری چیزهای دیگر که‌شرح آنها ضرورت ندارد .

بخش دوم

هیوم وحکمای دیگر انگلیسی سدهٔ هیجدهم

دویدهیوم(۱)ازمردم‌اسکاتلند درسال ۱۷۱۱ بگیتی‌آمده واز آغاز جوانی بلکه از کودکی‌آثار دانشمندی در اوهویدا بود . خانواده‌اش اورا برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت میکردند امـا رغبت بآن‌کار نکرد . خواست بکسب وتجارت بپردازد بـا طبعش سازگار نبود. سفری بفرانسه رفت ودرگوشه‌ای بکار هـای علمی مشغول شد و تصنیفی راکه ازمهمترین آثار فلسفی اوست و«کتاب طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست‌وهشت سالگی منتشرساخت وآن‌امروز ازکتابهای نامی‌بشمار میرود ولیکن‌آنزمان محل اعتناءنشد. بعدها هیوم عقایدفلسفی خودرا بصورتهای دیگر وبنامهای دیگر منتشر نمود وبیشتر طرف توجه شد .

باری چندی پس‌ازانتشار«کتاب‌طبیعت‌انسان»ازفرانسه بمیهن بازگشت‌وزندگانی ساده‌ای برای خودترتیب داد وچندسالی‌مشغول‌تألیفی درتاریخ انگلستان بود وآن‌کتاب اورا درردیف مورخان بزرگ درآورد . واو نخستین کسی‌است که درتاریخ نوسی‌ازنقل جنگهـا واعمـال پـادشاهـان تجـاوزکرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت. پس‌کم‌کم بسبب‌آثاری‌که ازاوپی درپی بظهور رسید شهـرت واعتبـاری بسزا پیدا کرد تـاآنجاکه بمقام معاونت وزارت رسید امـا زندگانی سیاسی را نپسندید وبزودی بگوشه‌نشینی برگشت . مردی‌مهربان ودوستی وفادار وخوش معاشرت بود نسبت باهل فضل وکمال ومحبت ومساعدت خاص داشت . بادانشمندان فرانسه‌که معاصر اوبودند نیز دوستی میورزید . ژان‌ژاك روسونویسندهٔ معروف فرانسه را بانگلستان بردکه رفاهی‌در حال اوبدهد اماکارشان سخت برنجش‌کشید وظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل‌کرده و تقصیر بااو بوده است . هیوم تصنیفها درفلسفه ودرتاریخ وسیاست واقتصادومباحث دینی‌و اخلاقی متعدد دارد ولیکن ذکر آنها بیضرورت است . وفات اودرسال ۱۷۷۶ درشصت‌و پنجسالگی روی داده است .

****

انقلابی‌کـه درآغاز سـدهٔ هفدهـم درفلسفهٔ اروپـا دست داد وشجاعت فکری که بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش‌طلبـان راهی بـاز‌کرد

---

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است

(۲) Traité de la Nature humaine

که دراواخر سدهٔ هیجدهم منتهی بانقلاب دیگری درفلسفه گردید وآن دراهمیت کمتر ازانقلاب اول نبود باین معنی که دکارت باآنکه همه معلومات پیشین رامحل تردید ساخت وخواست علم وحکمت را برپایهٔ تازه بگذارد هرچند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود وبریاضیات هم ترقی شایان داد ودراین دورشته مقصودی را که داشت حاصل کرد ولیکن فلسفهٔ اولی را دوباره برهمان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهرجسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است ودر وجود انسان جوهر روحانی وعقلانی قائل شد که ادراك واراده منتست باوست و این امور را مسلم پنداشت ودرست باین مقام برنیامد که حقیقت ادراك وارادهٔ انسانی چیست . پیروان اوهم خواه آنها که صرف تابع بودند خواه کسانیکه رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند درهمان راه قدم زدند وهرچه بحث کردند دراین بود که جوهر یکی است یا دوتا است واگریکی است جسمانی است یا روحانی واگر دوتاست باهم چه مناسبات دارند ، فقط درانگلستان لاك این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود ودراین باب تحقیقاتی کرد که اجمالا باز نمودیم واشاره کردیم که اوافکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس برکلی بوجه دیگری در همین بحث وارد شد وخلاصهٔ نظر اورا هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمهٔ انقلابی بودکه دراواخر سدهٔ هیجدهم بدستیاری کانت آلمانی درفلسفه واقع شد وکسی که بدرستی زمینهٔ این انقلاب راآماده کرد هیوم بودکه اینك باید فلسفهٔ اورا بشناسانیم .

ازرمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است وچنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی دربارهٔ حقیقت جسم وروح بود واین مباحثات را فلسفهٔ اولی میگفتند . هیوم گفت این بحث بیحاصل است وسخنانی که دراین باب میرانند بیمعنی است خود را بالفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهر بین نمایش دانشمندی میدهند نخستکاری که باید کرد اینست که به بینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش و معرفت دارد علم هرچه باشد نتیجهٔ عقل انسان است پس اول باید میزان عقل راکه میخواهد درحقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت وتوانائی ادراك را سنجید ومعلوم کرد که معانی ومفاهیمی که بنیاد علم میباشد چه حال دارند وعقل درفکرو استدلال چه عملیات میکند، بعبارت دیگر باید عقل وادراك انسان را موضوع تحقیق ونقادی قرار داد . درشرایط حصول علم و حکمت و منشأ تصورات فلسفی و حدود وصلاحیت آنها باید مطالعات نمود ودراین جمله همان روشنی رابايد اختیار کرد که درعلوم طبیعی بکار بردند واین ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجزبه را پیش بایدگرفت وخیال بافی راکنار بایدگذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم دریابیم حقیقت نفس راهم نمیدانیم وبایدآثارش را بنظر بگیریم و بآزمایش در آوریم واین روشی است که در همهٔ علوم باید بکاربرد

وتنها از اینراه معرفت حقیقی دست میدهد . کسانیکه اینطریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردند ماچرا باید ناامید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم ؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که ازشکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شکاك شاید اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی علم رابرای انسان ممکن نمیداند وهیوم منکرعلم نیست فقط منکر کسانی است که درحقایق حکم بتی میکنند وخیال بافیهای خود راعلم می‌پندارند . هیوم میگوید فلسفه راهم از راهش باید جست از فرضیات باید دست کشید وبتجربه ومشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت . البته تا زمانیکه حقیقت بدست نیامده فیلسوف درمطالب حکم قطعی نمیکند ودرعالم تردید میماند وجزاین نباید باشد امـا این تکلیف فیلسوف است که اهل نظراست نه تکلیف کسانیکه اهل علمند آنها باید امور را چنانکه در مییابند یقین دانسته میزان ومأخذکار قراردهند ودر عمل معطل نمانند امـا فیلسوف بـاید نگران باشد که یقین علمی حـاصل نماید واز شرایط جستجوی علم اینست که جـوینده نظر بنتایج علمی که از معلوماتش حاصل میشود وصلاح وفسادی که ازآن بنظرمیرسد نداشته باشد یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش اورا بفلان عقیده دینی یا مذهبی یا فلسفی یا سیاسی برساند چه اگراین قید را داشته باشد بحقیقت نمیرسد ومصلحتهائی که صلاح اندیشان درنظرمیگیرند ومیخواهند علم ومعرفت رابسوی آنها بکشانند براسی مصلحت نیستند ومصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جزحقیقت چیزی رانباید منظوربدارد .

اکنون ببینیم هیوم درتحقیقات خود بکجا رسید . خلاصهٔ آن ازاینقراراست .

☆☆☆

پیشینیان وآخر از همه برکلی مدعی بودند که نفس جوهر است و وجودی بذات خود دارد وأومبدأ ادراك ولیکن از مطالعهٔ دقیق برای مامعرفتی برنفس حاصل نمیشود جزمجموعهٔ از احوال یا ادراکات که با هم مناسباتی دارند بواسطهٔ آنها بهم پیوسته‌اند آن ادراکات دوقسمند بعضی قوت دارند وآنها تأثرات (۲) فعلی‌هستند یعنی احساساتیکه شخص فعلا درك میکند مانند رنك سرخی وزردی که می‌بینند یاگرمی و سردی که حس میکنند ومهروکین وخواهش واراده هم ملحق باین احساسات است .

---

(۱) Scetiques درجلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جماعتی ازحکما منکرشدند که درك حقیقت برای انسان مشکلی باشد ومیان مـا آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشند واین غیراز آنست که شخص درامری ازامورشك داشته باشد زیراکه انسان تا شك نکند بعلم نمیرسد چنانکه دکارت درهمه چیزشك کرد .

(۲) Impressions

بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج وشادی که شخص بیاد میآورد یا تخیل میکند و آنها تصورات‌یامعانی یا مفاهیمند(۱)ودرهرحال منشأآنهاهم‌حس‌است.

تصورات که پیشینیان آنها راتصویراشیاء و حقایق درذهن میدانستند تصویرهستند امانه از اشیاء بلکه در واقع تصویرضعیف شدهٔ تأثرات فعلی و حسی میباشندوحتی‌آنچه معقولات مینامیم و مرتبهٔ بلند برای آنها قائلیم نیستند مگراحساساتی که خفیف‌وضعیف شده‌یا بایکدیگر مرکب گردیده‌اند .

اینست تاروپود بافتهٔ افکار ما و عقل جز ترکیب کردن ومرتبط ساختن‌این‌اجزاء و مبادی‌کاردیگری نمیکند حتی تصورات باری هم جز این نیست که ذهن باحوال خود و فضایلی که در خویش می‌بیند از خردمندی ومهربانی ودانشمندی وجز آن مراجعه میکند و همان فضایل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای‌خدا تصور مینماید وهمچنانکه کور مادرزاد ممکن نیست تصوررنگ و روشنائی داشته باشد نفس هم اگر از کلیهٔ تأثراتی که از حواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود .

تأثرات حسی چیست و بچه طریق دست‌میدهد نمیدانیم و تحقیق‌آن برعهدهٔ فلسفه نیست مربوط بعلم طب است وظیفهٔ فیلسوف تحقیق‌دراحوال تصورات ورو ابط‌آنهاست.

این تصورات که بطریق مذکورحاصل میشود پراکنده و بی ترتیب نیستند‌مرتبط و مرتبند پس معلوم میشود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد و آن اصول یکی‌مشابهت(۲) است‌ویکی مجاورت (۳) زمانی‌یامکانی ویکی‌علیت(٤)مثلا من هرگاه دوکس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها رادریك هنگام یا یك‌جا دیده باشم چون یکی را باز ببینم از دیگری یاد میکنم یا چون‌دود ببینم یاداز آتش میکنم . پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیهٔ اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را با هم جمع کنند باصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (۵) نمایند که‌آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسی‌حاصل‌شده اند وآن جمع و تداعی هم‌عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود .

پس قوهٔ خیال است که منشاء اصلی‌تعقل است زیرا که یادکردن از چیزی بقوهٔخیال دست میدهد .

بنابراین علم انسان خلاصهٔ تجربه هسای گذشته است ومحدود اوست بمحسوسات او وبیش بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته هسا را بآینده بر میگرداند .

اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده اند : آنچه جوهر جسمانی

---

(۱) Idées امتیاز بین تأثرات و تصورات راکه اساس فلسفهٔ هیوم است بایدمحل‌توجه‌قرارداد.
(۲) Ressemblance (۳) Contiguité (٤) Causalité
(۵) Association d'idées

است بر کلی بخوبی نشان داد که جز مجموعهٔ از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آنرا «نفس» و «من» میخوانیم واحد و ثابت و پابرجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجهٔ هیچ تأثیر ساده مستمری که درك کرده باشیم نیست ، هر دفعه که آنرا بذهن میآوریم حس و تأثر خاص است در واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر میروند. «من» یا نفس تعاقب پی در پی تصورات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است پس نفس هم مانند جسم رشتهٔ مسلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی میکنند در واقع بنابر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از حرکت شعلهٔ جواله حلقهٔ آتشین نمودار میشود همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده واز تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار میگردد و منشأ آن قوه خیال است .

اما علیت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصورات است آنهم حقیقتش مسلم نیست و منشأ اعتقاد بعلیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است .

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل وچه در نظر اعتماد بر رابطهٔ علت و معلول میکنیم و باید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکنی بر خورد وسنگ ساکن بحرکت آمد بر خورد سنگ متحرك را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید. آنچه علت و معلول میخوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد با هم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطهٔ علت ومعلوم را بقاعدهٔ عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگر معلوم نمیشود ـ علتها سرانجام بقوه ونیرو و مانند آن منتهی میگردد اما ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه قیاس باراده و قوه درونی نفس خود بکنیم آنهم جز تعاقب امور چیزی نیست وعلم ما بر آن قوه بتجربه است و با علم بقوای خارج از نفس تفاوتی ندارد ودلیل براینکه رابطهٔ علت و معلول ضروری نیست اینستکه چون امری را دنبال امر دیگر می بینیم نخستین بار حمل بر تصادف میکنیم چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم و حکم رابطهٔ علیت نمیکنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف راممکن نپنداریم . بعبارت دیگر حکم برابطهٔ علیت نتیجه عادتی استکه برای ما حاصل میشود ازاینکه همواره امری راهمراه امر دیگر ببینیم و این عادت واعتقاد را باینکه این دوامر لازم وملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد پس درواقع منشأ تصور علیت هم درذهن انسان همان قوهٔ خیال است زیرا که اساساً قوهٔ خیال درایجاد اعتقاد ورسوخ آن درذهن مدخلیت تام دارد چونکه اعتقاد نتیجهٔ

قوت یافتن تصوراست در ذهن بواسطهٔ تأییدی که تأثراز او میکند بقوه خیال‌وهرچه‌تأثر بیشتر مکرر شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت میبابد(۱) .

☆☆☆

در مسائل مربوط بالهیات وعقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است. در باب نفس مثلا تحقیق میکند که گفته‌اند مجرد است چون‌واحد است وتقسیم‌پذیر نیست و حال آنکه‌واحد بودنش رامعلوم کردیم ازچه قرار است‌تقسیم ناپذیر بودنش‌هم‌چگونه میشود در صورتیکه ادراك بعدرا میکند و بعد که کمیت است تقسیم پذیر است ؟

در اثبات صانع برهان آنی میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بروجود خالق است ولیکن این قیاس درست نیست زیرا که جهان باین عظمت را قیاس بمصنوعات‌ناچیز انسان میکنند و بخالق منزلت کارگران بشری میدهند . برهان لمی‌هم که‌ضرورت‌وجود واجب را میرساند مقنع نیست از کجا که وجود واجب‌ضرور باشد واگر هم‌ضرورت‌داشته باشد از کجا که خود ساده وجودش واجب نباشد ؟

در باب حکمت بالغه هم میتوان تشکیك کرد که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شر وبدی نباشد ؟ و نکتهٔ لطیف اینستکه همین وجود شر وبدی که میتواند مایهٔ تشکیك وجود حکمت بالغه باشد درنزدعامه مایهٔ اعتقادبوجود قادر مطلق است برای اینکه مردم پناه گاهی میخواهند که ایشانرا از آسیب‌شر وبدی‌محفوظ بدارد.

در علم اخلاق بعقیدهٔ هیوم اساس همان استکه انسان جویای خوشی است وباید باشد و برای خوش بودن بایدکار پسندیده بکند وسود خود را در سود دیگران بداند میزان پسندیده ونا پسند بودن کارهم همان تصدیق وتکذیب عموم است و اینکه گفته‌اند نیکی و بدی در نزد مردم مختلف است و میزان ندارد دراصول عقاید و حقایق نیست. راستگوئی و دلاوری و جوانمردی وآزادگی پیش‌همهٔ اقوام و قبایل پسندیده است‌آنچه در نزدقومی پسندیده ونزدطایفه‌ای ناپسند است اوضاع واموقراردادی‌استکه حسن‌وقبح و صلاح و فسادآنها بسته بکیفیات و مقتضیات زمان و مکان است.

☆ ☆ ☆

بــرای اینکه از درازی سخن پـرهیز کنیم تحقیقات هیوم را پیش از این تفصیل نمیدهیم هرچنددر خور تفصیل است. خلاصه مطلب اینستکه هیوم را میتوان گفت‌فیلسوف

---

(۱) بهمین جهت استکه ارباب دیانات برای‌راسخ کردن عقایددر اذهان عامه بنمایش‌محسوسات فراوان موجبات‌کثرت تأثر آنها را فراهم میسازند .

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمی از فیلسوف بودن است ونتیجهٔ نقادیِ‌او تشکیك در وجود ذوات (۲)است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی(۳) و نفسانی خواه بیرونی‌یعنی جسمانی (٤) وفقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (٥) است که در ذهن ایجاد تأثر(٦)وتصور (۷) یا صورو معانی‌میکنند.معانی را تصویر وشبح ورونوشت (۸) صور محسوس میپندارد و باین وجه معقولات‌راهم‌منتهی بمحسوسات مینماید و علم انسان را منحصر در تجربهٔ حسی (۹) قرار میدهد ودر نتیجه دراکثرعقاید راسخ فیلسوفان‌وفلسفهٔ جزمی(۱۰)ایشان‌تزلزل میاندازدوشکاك(۱۱)میشود.

اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیك را تنها در تحقیق فلسفی جایز میشمارد بلکه واجب میداند که این تشکیك ها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیابد . چون غرضش انکار و عناد نیست تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق وسیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد ، از جمله اینکه رابطهٔ علت و معلول راکه در فلسفه مورد تردید ساخته در اخلاق وسیاست سخت جاری میداند تا آنجاکه از اصحاب وجوب(۱۲) میشود وعلم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگذاردکه بشر طبیعتی‌مخصوص دارد و از آن تخلف نمیکند و اعمالش را هم نتیجهٔ حتمی است و « هر کسی آن‌درودعاقبت‌کار که کشت » و فایدهٔ حقیقی تاریخ اینست که اصول و قواعد طبیعت انسان راکه دائمی‌و عمومی میباشند و نتیجهٔ اعمال راکه حتمی است نشان بدهد .

از آنچه تاکنون‌گفته‌ایم دانسته میشودکه نقادی فلسفه وعلم را فرانسیس بیکن آغازکرده ولاك دنبال آنراگرفته و برکلی بشیوهٔ دیگر در آن وارد شده‌وهیوم این

---

(۱) Critique در ترجمه این‌کلمهٔ از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروزمعنی متبادر بذهن از این لفظ در میان ما عیب‌جوئی است وحال‌آنکه مقصود عیب‌جوئی ازکسی‌یاچیزی‌نیست بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است یعنی سنجیدن و حق و باطل را تشخیص دادن‌واین‌لفظ درنزد اروپائیان در هر مورد بکار میرود ولیکن درفلسفهٔ جدید اصطلاح خـاص است برای فلسفه‌هیوم و مخصوصاً فلسفهٔ کانت‌که از این پس بیان خواهیم‌کرد ومقصود نقادی وتحقیق درچگونگی‌علم‌و عقل انسان است ومورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف دانش طلبان درجستجوی‌دانش روشن شود و انتقاد از تعلیمات حکما در ضمن این‌نقادی به‌تبع و ناچار پیش‌میآیدند اینکه بدی هیوم وکانت انتقاد حکمای پیشین باشد . خوانندگان ما درفصلهای‌آینده این نکته راهمواره‌باید متوجه باشند .

(۲) Substances یا Essences (۳) Spirituelles

(٤) Corporelles یا Matérielles ( ) phénoménes

(٦) Impression یا Sensation (۷) Idée (۸) Copie

(۹) Empirisme (۱۰) Dogmatisme (۱۱) Sceptique وفلسفه‌اش Scepticisme است

(۱۲) مقصود وجوب ترتب معلول بر علت است‌که در صفحه ۷۱ و ۷۲ اجمالا توضیح کرده‌ایم. (déterminisme)

مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بودند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست وعیب ونقص دارد اماهنرشان تأسیس این شیوه است . درسدهٔ هیجدهم بسیاری ازحکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیده وپیروی نمودند چنانکه در فصل‌آینده خواهیم دید. سرانجام‌کانت آلمانی براهنمائی‌هیوم دراین خط افتاد وبااصلاح خطاها وتکمیل نقصهای اوورق رایکباره برگردانید .

☆☆☆

اما حکمای دیگر انگلیسی در سدهٔ هیجدهم وآغاز سدهٔ نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد . برای اینکه نام ایشان ازدرج کلام ساقط نشودگوئیم یکی ازآنها طامس رید (۱) باعقاید هیوم مخالف بود واز جمله در اینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند گفته است شب وروز وسرما وگرما باکمال نظم همواره دنبال یکدیگر می‌آیند و هیچکس نگفته است میان‌آنها رابطهٔ علیتست . یکی دیگرآدم اسمیت (۲) بنیاد کنندهٔ علم وثروت ملل یاسیاست اقتصادی است و تصنیف اودر این فن از کتاب‌های نامی دنیاست واوکتابی در اخلاق نوشته وبنیاد فضایل واعمال انسان‌را برانصاف وهمدردی نسبت بابناء نوع دانسته است. یکی‌دیگر دیوگلداستورت (۳) نام داردکه در اصول اخلاق اهمیت تام بقاعدهٔ تداعی معانی داده‌است و یکی دیگر بنتم (٤) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است . گروهی ازدانشمند نیزبوده‌اندکه ازعلماء علم طبیعی میباشند و نظرهای فلسفی هم اظهارداشته‌اند ولیکن از نام بردن وتفصل عقاید ایشان بناچارخودداری میکنیم .

فصل ششم

حکمای فرانسه درسدهٔ هیجدهم

سدهٔ هیجدهم را درتاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند ولیکن‌آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده وبیشتر بامور سیاسی واخلاقی پرداخته‌اند و حکمت‌رابادب آمیخته‌اند چنانکه میتوان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تابتاریخ فلسفه . اگرهم بحکمت نظری توجهی کرده‌اند برای انتقاد بوده ونسبت بفلسفهٔ اولی ومخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی‌اعتقادی دراز کرده‌اند وقید وبند رعایت جانب بزرگان دین ودنیا را رهاکرده خود را آزاد فکرخواندند (٥) و بعضی ازایشان یکسره مادی ومنکر روحانیات بودند وبعضی منکرنبودند ولیکن بعقاید

---

(۱) Thomas Reid (۲) Adam Smith
(۳) Dugald Stawart (٤) Jeremy Benthem
(٥) Libre Penseur

حکمای پیشین وقعی نگذاشته وآنها را خیالبافی ولفاظی پنداشته‌اند . ازاین جمله آنسان که صاحب نظر وهوشمند بودند در فلسفه نظر بتحقیقات لاك وهیوم داشتند ودرعلوم طبیعی وریاضی پیرونیوتن بودند . درسیاست هم روش حکومت انگلیس رامی‌پسندیدند وآنرا ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت درسدهٔ هیجدهم فرانسویان ازهرجهت پیرو انگلستان بوده‌اند . رویهمرفته حکمای فرانسوی آن دوره درحکمت نظری هنری نشان نداده‌اند اما دراخلاق وسیاست وامور اجتماعی مقامی بلند دارند . بیشترازاینجهت که فصیح وبلیغ وخوش بیان وشیرین سخن بودند وتحقیقات خودرا بشیوهٔ داستان‌سرائی و تاریخ نویسی یابهروجه دیگر که ادا میکردند جنبهٔ خطابه وشاعری یا انتقاد ومطایبه و استهزاء بآن‌میدادند چنانکه برای عامهٔ مردم قابل فهم ودلنشین بود باینواسطه آنچه راهم که مبتکر نبودند وازدیگران گرفته بودند بهترازصاحبان آن افکار جلوه میدادند. بیاناتشان هم عوام رامجذوب میکرد هم پسند خواص بود. پادشاهان واعیان بصحبت ایشان مشتاق میشدند وبانوان باکمال‌میل‌مجالس خودرا بحضورآنها رونق میدادند ازاینروحق اینستکه آن جماعت دربیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع ومعایب امور اجتماعی یا اخلاقی وهوشیار ساختن آنها نسبت باوهام وخرافاتی که جهل یاغرض در اذهان راسخ نموده حق بزرگ برکلیهٔ نوع بشردارند ودراین راه مجاهده کرده‌اند ودر نتیجه آثار قلمی ایشان درفرانسه در پایان سدهٔ هیجدهم ودرکشورهای دیگر اروپا درآغاز سدهٔ نوزدهم افکار واوضاعرا یکسره منقلب نمود .

کسانی که بخواهند ازتفصیل این اجمال آگاهی یابند بتاریخ‌ادبیات فرانسه مراجعه کنند وبر احوال وآثار نویسندگان سده هیجدهم شناساشوند . مادراینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی میکنیم تاسررشته بدست آید .

بخش اول

فونتنل

برنارد فونتنل (۱) درست صد سال عمر کرد (از۱۶۵۷تا ۱۷۵۷) ونیمی ازاین عمردرسده هفدهم ونیم دیگرش درسدهٔ هیجدهم بوده است . زندگانی او تفصیلی ندارد مردی فاضل وخوش بیان وخوش ذوق ونویسندهٔ شیرین سخن وسالهای درازعضوآکادمی علمی پاریس بود وبدبیری‌آن انجمن اشتغال داشت هریك ازاعضای آکادمی که بدرود جهان میگفتند فونتنل برحسب وظیفه ستایشنامه‌ای برای اومینگاشت مجموع این ستایش نامه‌ها (۲) کتابی شده که خواندنش سودمند ودلکش است . درعلم وحکمت پیرودکارت بود ولیکن بفلسفهٔ اولی رغبت نداشت ودربارهٔ منشاء علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می‌پسندید . تأثیرعمدهٔ اونشرعلم بود که نوشته هایش هم بفضلا سود میبخشید

Elogee (۲) Bernard Fontenelle (۱)

وهم عامه را دلنشین میشد واو از کسانی است که بعلم جامهٔ ادب پوشانیده‌است معروف‌ترین یادگار او کتابی است بنـام «گفتگو درتعدد عوالم مسکون»(۱) و آن یکی از نخستین کتابهائی است که هیئت جدید راپی برده و بزبانی بسیار شیرین بیان نموده ونکات لطیف نیز درآن گنجانیده است مانند اینکه بشربیچاره چقدر حقیر وعالم خلقت چه سترك است . ونیز اینکه قدما اجرام آسمانی رااز کون وفسادآسوده دانسته بودند نظیرآنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده ایم که باغبانی بمیرد . ونیز عجب خودپسندی‌سفاهت‌آمیزی است که انسان چنین بپندازد که کلیهٔ طبیعت برای مصرف اوخلق شده وخورشید وماه برای روشنی چشم‌ما وستارگان برای حظ نظر ماهستند . ونیز اینکه علم بشرچه اندازه محدود وعقل اوچقدر عاجز است وشاید که در کرات دیهر موجوداتی باشند که حواس ظاهر وباطن ایشان بیش‌ازما وبرمعرفت حقایق بسی تواناتر ازما باشند .

یکی ازمسائل که‌آنزمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند این بود که‌آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یاامر بعکس است ؟ جماعتی قدمـا را مزیت میدادند وبعضی طرفداری از متـأخرین میکردند فونتنل ازگروه دوم بـود وعقیده داشت که متأخرین درعلم یعنی در ریاضیات وطبیعیات برمتقدمین برتری دارند ومعرفت انسان روز بروز درترقی است واحوال اوبسبب ترقی علم همواره روبهبودی میرود و دانش پیوسته ازکثرت بوحدت میگراید . وباید بیاد آورد که این‌سخنها که امروز پیش پاافتاده است آنزمان تازگی داشت و فونتنل از مؤسسان و مروجان این عقایدست . در امور تاریخی ومسائل دینی‌هم تحقیقاتی دارد که باکمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی‌آنست که بمیزان عقل درست‌آید وآنچه باعقل سازگار نباشد مردود است تألیف وتصنیف بسیار دارد اماآنچه امروز محل استفاده است همان است که نام بردیم .

بخش دوم

منتسکیو

شارل دومنتسکیو (۲) (عمرش از ۱٦۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانوادهٔ محترم و در بردو(۳)ازشهرهای فرانسه دادور بلکه ازرؤسای دیوانخانه بود .

هنوز بچهل سالگی نرسیده ازشغل رسمی کنـاره کرد ویکسره بتحقیق وتصنیف مشغول شد . برای سیر در آفاق وانفس بجهانگردی نیز پرداخت . مردی نیکوکار و باوقار بود وعمری بآبرومندی گذرانید .

ازتصنیف های معروف اویکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی »(٤) وآن

---

(۱) Entretiens sur la plurulité des mondes

(۲) charles de Montesquieu (۳) Burdeux (٤) Lettres persanes

نامه‌هائی است ازقول چندنفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده وازاوضاع واحوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه میبینند ودرمیابند بیکدیگر وبکسان خود مینویسند ونقل میکنند ونکته سنجی وانتقاد مینمایند . دیگر کتابی است درفلسفهٔ تاریخ وتحقیق درعلل ترقی وتنزل رومیان (۱) وبواسطهٔ این کتاب وبعضی نوشته‌های دیگرش منتسکیو ازنخستین کسانی است که درتاریخ بنظر فلسفی نگریسته ودر امور تاریخی رابطهٔ علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده‌است که مسئله قضا وقدر و مشیت الهی بجای خود درست است ولیکن هرچه روی میدهد علت‌دارد وجریان امور باسباب است وهرعملی‌را نتیجهٔ حتمی‌است وکافی نیست که هرچه واقع میشود بگوئیم خواست خدا بود .

ولیکن اثـر بزرگ منتسکیو کـه اورا درحکمت عملی وسیاست مدن درردیف فیلسوفان درمیآورد کتابی‌است بنام «روح قوانین»(۲) که درواقع فلسفهٔ قوانین وشرایط قانونگزاری است وپس ازتحقیقات افلاطون و ارسطو معتبرترین کتابی است که دراین موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی معتدل وآرام داشته و بانقلاب ودیگرگونی ناگهانی کارهـا معتقد نبوده ومدارا وتدریج را دراصلاح امور لازم میدانسته است . عقاید سیاسی اوبیشتراز لاك اقتبـاس‌شده وکلیهٔ اوضـاع انگلستان را خیلی میپسندیده است وبسیاری از عقـایدی که درکتابهای خود اظهار نموده ازآنها فراگرفته است . بـاصول عقاید ونکات مهم تحقیقات اودراینجا خیلی باختصار وبوجهی که فهم‌آن برای خوانندگان ماآسان وسودمند باشد اشاره میکنیم .

چون انسان بـاید بـا همجنسان خود باجتماع زندگی کند چـاره جزاین نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قـانون نوشته ومدون باشد وخواه برحسب آداب وعادات مقرر شود واگر جماعتی بی‌قانون زندگی کنند در میان آنها آزادی وامنیت نخواهد بودزیرا هرکس بندهٔ قویتر ازخود خواهد شدوچون برای اینکه انسان بخوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهم‌ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است قانون است که بواسطهٔ آن آزادی همه تأمین میشود . واز یکطرف معنی‌آزادی اینست که شخص درآنچه قانون منع نکرده است مختار عمل خود بوده وازهیچ چیزممنوع نباشد مگربحکم قانون، وازطرف دیگر بهترین قوانین آنست که‌مردم‌راتااندازه‌ای که مصلحت عامه اقتضا دارد بمنتها درجهٔ آزادی نایل سازد . پس قانونگزاری یکی از مهمترین کارهاست وعلم قانونگزاری یکی ازشریفترین علوم است ومبتنی براینست که معلوم کنیم که بااحوال تاریخی ومادی ومعنوی خاصی که هرقومی

---

(۱) Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains

(۲) L'Esprit des Lois

دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجهٔ آزادی و امنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد . و منتسکیو در جائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنیم که فرمان دهندگان بروظیفهٔ خود آگاه‌تر شوند و فرمان برندگان ازفرمان بردن دلخوش باشند .

قوانین درمیان مردم بیقاعده و بدلخواه مقرر نمیشود و قواعد و اصولی دارد چه نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی و همه چیز درتحت ضابطه و اصول است . بعضی ازمحققان گمان برده‌اند نیك و بد داد و بیداد بکلی تـابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعیه هرچه را منع کنند زشت میشود و هر چه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن‌و نبودن‌شعاعهای دایره باختیار مهندس است و بیش ازآنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند .

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوتهائی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقررات بموجب تصادف یـا بدلخواه رؤسا وضـع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی بطورمطلق هست که اگرآنها را بجوئیم‌وبیابیم بهترین اوضاع برای‌اصلاح حال مردم فراهم وبر طبق آنها هیئت اجتماعیه به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور بر وفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده‌اند اما این عقیده هم‌غلط است البته قواعدی هست که تخلف ازآنها جایز نیست . مثلا داد نیکوست و بیداد بدست آزادی به از بندگی‌است ودانائی بهتراز نادانی است اما اینها اصول کلی است نه قوانین ، و باید دیدچه قوانینی بـایدمقررشودتا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همهٔ اقوام وملل باشد نیست وهر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد و قوانین هـر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب رسوم‌و عقاید دینی و استعداد آنقوم متناسب باشد و این مناسبات را قانونگزار باید بیابد ورعایت کند و اگر نیابد و نکند قوانینش مجری نمیشود و محترم نمیماند و هر بنائی بر آن‌بنیادساخته شود ناپایدار خواهد بود . قوانین ومقررات و دستگاه حکومتی که بر طبق آنها ترتیب‌دهند کاملا مانند دستگاه کارخانه های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آنرا آنسان که سزاوار است ترتیب ندهند و باهم متناسب نسازندکارخانه کار نمیکند یابدکار میکند وباختیار مهندس نیست که هرقسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست قرار دهد ولیکن کار بکلی هم ازاختیار او بیرون نیست وهرگاه‌قواعدفنی را منظور بدارد مقصودحاصل‌میشود و مهندس قابل‌آنست که آن قواعد را بداند وهرکارخانه را بمقتضای حال سازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزها هست و از طبیعت‌آنها برمیآیدو قانون حقیقی انسانی همان‌عقل انسان است که باید حاکم باشد عقل کلیات‌را بدست میدهد

و قوانین‌هرقوم وهر کشور موارد خاصی‌است که‌آن کلیات عقلی بکارمیرود .

حکومت در دنیا سه قسم‌دیده شده‌است : جمهوری (۱) وپادشاهی (۲)وخودسرانه یادلخواهی (۳) .

جمهوری حکومت جماعت است وآن دوقسم است . اگـر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی(٤) گویند یعنی حکومت عامه واگرجماعتی از مردم‌حاکم‌باشند اریستوکراسی(٥) گویند یعنی حکومت خواص . در هر صورت بنیاداین‌قسم‌حکومت‌یعنی شرط‌آن میهن پرستی است و قانون خواهی ورعایت مساوات میان مردم و احترام‌حقوق هر کس حاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیروصلاح عموم را برنفع شخصی برتری دهند و برای ادای وظیفه فداکاری کنند واز اغراض خود بگذرند .

حکومت پادشاهی آنستکه حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند وشرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات‌و مزایا که بتوانند ارادهٔ پادشاه رابرعیت‌برسانند وحوائج رعیت‌راپادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت برشرافت وغیرت وآبرومندی طبقات متوسط است کـه بحفظ حیثیات خود مقید باشند .

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنستکه در روابط میان حکومت‌ومردم قیدوبندی نبوده و هوی وهوس حاکم مدار امرباشد بعبارت‌دیگر کارها فقط بزورپیش برودوبنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است‌ودول جدید سویس وهلاند و مثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است . مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس‌است ومثال‌صحیح حکومت‌خودسرانه آنستکه نزد اقوام وحشی دیده میشود . وباید بخاطر داشت که این تحقیقات رامنتسکیو نزدیك بدویست سال پیش از این کرده و اوضاع‌آنزمان را درنظر داشته که‌دولت هلاند جمهوری و دولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری ازدولتهای کنونی یا وجود نداشتندیا بصورت حالیه نبودند . واز جمله عقایدی که اظهار کرده است اینستکه حکومت‌جمهوری فقط جائی بخوبی بیشرفت میکند که کشور کم وسعت وملت گروهی اندك باشند چنانکه آتن و روم این حال را داشته‌اند .

این حکومتهای مختلف هر وقت بنیادی کـه برای آنها ذکر کـردیم سست شود فاسد میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد میشود هـرگاه میهن پرستی و و قانونخواهی‌واحترام ومساوات میان مردم‌سست گردد ، وجمهوری اریستوکراسی‌فسادش بیشتر از این راه استکه اعیان و خواص که‌حکومت بدست آنهاست قدرت‌خود رابیقاعده

Despotisme (۳) Monarchie (۲) République (۱)

Aristocratie (٥) Démocratie (٤)

بکار برند و برای منافع شخصی از آن سوءاستفاده کنند یا تن پرورشوند و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند و حکومت پادشاهی فاسد میشود هرگاه درطبقات متوسط حس شرافت وغیرت ضعیف گردد و کسی دربند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات ومنافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل بقساوت کند یا طبقه متوسط ازمیان برود . اما حکومت خودسرانه ودلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است ودر واقع حکومت نیست زیرا غرضی که از حکومت منظور است یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمیشود چون مبتنی برترس است سکوت حکمفرماست اما سکوتی که دلیل بررضا نیست، مساوات هست اما مساوات دربندگی است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیانه است باید قیاس کرد بعملی که ازوحشیان دیده‌ایم که هروقت بمیوه میل میکنند درخت را میاندازند تا بمیوه دسترس داشته باشند .

واز تحقیقات منتسکیو اینست که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد . اول قانونگزاری (قوه مقننه) دوم اجرای قانون (قوه مجریه) سوم حق گزاری برطبق قانون (قوه قضائیه) وبرای اینکه مقصود ازحکومت که حفظ آزادی وامنیت است بخوبی حاصل شود این سه‌قوه باید ازهم جدا باشند وبکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هرگاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حق گزاری یا هرسه وظیفه باهم یکجا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در یک جا در نتیجه مانند بی‌قانونی است .

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش ازاین تفصیل دهیم سخن درازمیشود خلاصه اینستکه این دانشمند یکی ازبنیاد کنندگان علم اجتماع وفلسفهٔ تاریخ واز کسانی است که‌در تاریخ وسیاست هم حتمی بودن رابطهٔ علت ومعلول را تأیید وتأکید کرده‌اند . بعلاوه بسیاری ازرسوم خلاف انسانیت‌را که آنزمان دراروپا شایع بود تقبیح کرده وافکار را بترک آنها متوجه ساخته است که ازجمله خریدوفروش بندگان‌است وشکنجه وبدرفتاری با کسانیکه تحت تعقیب واقع میشوند واصرار کرده است که کسی حق‌ندارد هم‌نوع خود رابندهٔ خویش نماید و کسی که متهم بتقصیری میشود تاتقصیرش ثابت نشده‌نباید باو آزار کرد پس ازآنهم که تقصیرش ثابت شد درعقوبت او بیرحمی نباید نمود ومعترض عقاید دینی ومذهبی ووجدانی مردم هم‌نباید بود

منتسکیو درامور اقتصادی وچگونگی وضع مالیات نیزدستور های نیکوداده است میگوید مالیات سهمی است که هرکس ازدارائی خود باید بدولت بدهد تابقیهٔ دارائیش محفوظ بماند ودولت درمالیات گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خودرا درنظر بگیرد وبرای هوی‌وهوس مالیات برمردم نبندد ورعایت رفاه حال مالیات دهنده راهم داشته

باشد وضروریات زندگی مردم را بنام مالیات نگیرد ونیز بردولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند اما نه‌اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنستکه کار ندارد.

ازتعلیمات ودستورهای منتسکیو آنچه صحیح ودرست بوده در ظرف دویست سالی که‌اززمان اومیگذرد چنان‌مصدق ومسلم شده که امروز گفتن آنها غیرلازم مینماید ولیکن وظیفهٔ مورخ اینستکه معلوم کند که آنچه امروز داریم ومیدانیم همه وقت نداشتیم و نمیدانستیم وچه کسان بهوش خدا داده وقوهٔ تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده ودر پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده‌اند.

بخش سوم

ولتر

ولتر (۱) که ازمشهورترین مردمان است در۱۶۹٤ درپاریس بدنیاآمده است از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری وذوق ادبی اونمایان بود درمحافل ادبی رفت‌و آمد میکرد وبخوبی پذیرفته میشد. شاهزادگان وبزرگان وبانوان باکمال باو مهربان بودند ولیکن طبعش‌مایل ببدگوئی وانتقاد وحتی هجو ساختن بود ازاینرو چندین مرتبه بزندان وتبعید گرفتار شد ازجمله یك نوبت بانگلستان رفت‌وچند سال آنجا ماند وبفلسفه وعلم وادب اوضاع آن کشور واحوال مردمش آشنا شد وبسیار پسندید. تا نزدیك بچهل‌سالگی آثار مهمی که ازاوظاهر شد شعر بود بصورت داستان تئاتر یاقطعات‌متفرق پس ازآنهم تاآخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر مینمود ولیکن علاوه برآن کار-های دیگر نیز میکرد وبنظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی وادبی وفلسفی منتشر میساخت وبعضی از نوشته های او چنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیدند. با اینهمه بواسطهٔ روابطی که بااشخاص‌متنفذ داشت‌آسیب بزرگی باونرسیدبلکه بامتیازات دولتی هم نایل‌گردید که ازجمله عضویت‌آکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود. آن اوقات‌یعنی درنیمهٔ سدهٔ هیجدهم فردریك دوم(۲) درپروس سلطنت میکرد واو ازبزرگان پادشاهان است واز خصایص اوذوق فلسفی وادبی بود ومخصوصاً بادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت ازاینروچندین بارولتر را بدربار دعوت کرد سرانجام ولتراین دعوترا پذیرفته ببرلن رفت ونزدیك دوسال مهمان‌آن پادشاه بود ولیکن خلق وخوی میزبان ومهمان باهم سازش نداشت بایکدیگر مشاجرات کردند وعاقبت ازهم جدا شدند وولتر بفرانسه رهسپار شدولی ماندن درپاریس‌را مناسب حال‌خود ندیده‌به ژنو(۳) رفت ودریك فرسخی آن شهر ملکی بدست‌آورد که بنام‌فرنه (٤) معروف است ونزدیك به بیست سال‌آخر

Ferney (٤) Génève (٣) Fréderic II de Prusse (٢) voltaire (١)

عمر راآنجا بسر برد وازاینرو اورا پیرفرنه (۱) میگفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف وتصنیف ونوشت وخوانده بافضلا و بزرگان ودوستان درهرشهر وهر کشور بود ومردمان بزرگ نامی اروپا بزیارتش میرفتند واز مصاحبتش بهره‌مند میشدند . سرانجام درسال ۱۷۷۸ پس از بیست وهشت‌سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت وچون شهرتش عالمگیر شده بود مردم پاریس ازخارجی وفرانسوی ازاو تجلیلها کردند و تشریفات فراهم آوردند ولیکن سنش بهشتاد وچهار رسیده بود ونزدیك بچهار ماه پس ازورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت .

آثار ولتر یك کتابخانه است مقدار زیادی ازآن شعر وتئاتر است که مورد توجه ما دراین کتاب نمیباشد همینقدر گوئیم این‌آثار ازاشعار درجهٔ اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن ازبسیاری جهات قابل اعتناست . قسمتی دیگر ازآثار اوداستانهائی است که به نثر نوشته است وآنها درجنس خود شاهکار است . وهمه برای منظور فلسفی یا اجتماعی وانتقادی نوشته‌شده است . قسمت‌مهم دیگر کتابهای اوتاریخ است که برای تاریخ‌نویسی وانشاء سرمشق است وشامل نکات ودقایق لطیف نیز هست وولتر ازمورخانی است که تاریخ نویسی بسبك جدید را آموخته است . بالاخره نوشته های فلسفی اوست متعدد است و از همه معروف‌ترش فرهنگ فلسفی (۲) نام دارد مراسلاتی هم باشخاص نوشته ومجموعه آن ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است .

☆☆☆

ولتر راکه حکیم میخوانیم ازآن نیست که در فلسفه رأی ونظر بدیهی مخصوص خود داردبلکه شیوهٔ خاصی‌داشته است که برگفته‌های پیشینیان زبان بخرده‌گیری گشوده ومخصوصاً باخرافات وعقاید سخیف مبارزه نمود. و برای هوشیار ساختن مردم برعقاید غلط وزشتی‌آداب وعادت ناپسندیده ومجاهده کرده است درواقع مبلغ وناشر افکار و یکی ازمربیان عالم انسانیت است . جداً طرفدار حق وعدالت بود ودرپا فشاری ازرفع ظلم وستم خودداری نمیکرد . بروشنائی علم ومضرات جهل‌ولزوم فراهم ساختن موجبات ترقی ولوازم‌آدمیت صمیمانه معتقد بود، ودربیان مطالب حسن تعبیر ونکته سنجی وبذله گوئی هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیرمیشد واوازکسانی است که‌معارف‌را ازگوشه‌های انزوا بدرآورده وبدسترس عامه گذاشته وازاینرو وجودش درتربیت مردم تأثیرکلی داشته است

ولتر را بکفر والحاد معروف کرده‌اند وگمراه کنندهٔ خلق خوانده‌اند وشك نیست که اوبادین‌ومذهب عناد ورزیده است ولیکن علت‌اصلی اینست که اوبا عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها برمردم الزام میکردند مخالف بوده است، پیش

Dictionnaire Pilosophique (۲) Patriarche de Ferney(۱)

ازین گفته‌ایم که بنیاد دین مسیحیان براین است که وقتیکه خداآدم وحوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس ازآنکه‌آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید واز درگاه خداوند رانده شد ذریه اومقام قدس را فاقد ویکسره هالك شدند ودیگر برای فرزندان‌آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که اوفرزند یگانهٔ خدا بود وبرای همین مقصود بصورت بشر بدنیاآمده نجات بنی‌آدم رابخون خود خرید وواصل شدن بحضرت عیسی هم‌فقط بوسیلهٔ آداب ورسومی است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته‌اند وتوسط کشیشان باید انجام بگیرد ازغسل تعمید وخوردن نان و شراب متبرك وآداب دیگر که شرح‌آن طولانی وبی‌ضرورت است واین اصول رافروعی هم‌هست که بذکرآنها حاجت نیست واز زمانیکه مسیحیت دراروپا قوت گرفت تا همین سدهٔ هیجدهم اولیای دین‌مسیحی گذشته ازاینکه اصول وفروع‌را تعلیم میکردند «وهنوز هم میکنند» بهیچکس‌اجازه نمیدادند که سخنی بگوید که مستقیم یاغیر مستقیم وبصراحت یابکنایه واشاره بااین تعلیمات مخالفتی داشته باشد وچون تورات وانجیل کتاب آسمانی مسیحیان است باآنکه دربسیاری ازمواضع ظاهر عبارات‌آن دوکتاب چنان است که بعقل درست نمیآید اولیای مسیحیت هر کلامی راکه‌اندك منافاتی باظاهر همان عبارات داشت کفروالحاد میخواندند وگوینده رامورد تعقیب میساختند بلکه کشتنش راواجب میدانستند ودرتضییق برعقاید مردم‌چنان‌سخت میگرفتند که حتی مخالفت باحکمت ارسطورابقسمی که بااصول دین عیسوی تضییق کرده بودند جایز نمیشمردند ودرمحدود ساختن افکارچنان جد داشتند که گاهی اوقات، تدبیر وحیله درعقاید مردم تفتیش میکردند وبهر کس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد اورابانواع عقوبات ازشکنجه و کشتن کشتن وزنده سوزانیدن گرفتار میساختند .

کفر والحاد ولتر ازاینست که بآن تعلیمات وهمچنین ببعضی از مندرجات تورات وانجیل معتقد نبوده وبانواع مختلف مخصوصاً باستهزاء وانتقاد باآنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیات بایدآزاد باشد ومتعرض عقاید مردم نباید شد وعفوو اغماض باید داشت خداوند انسان را باهمین طبیعتی که میبینیم خلق کرده نفسانیاتی در وجود او نهاده وعقلی هم باوداده است هراندازه بدبکند بدمیبیند وهرقدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود و دین حق آنست که از این تعلیمات عاری باشد وفقط دستور اخلاقی بدهد ومردم راآزاد بگذارد که غایتی راکه طبیعت برای‌آنهامعین کرده دنبال کنند ودین برای تکمیل‌اخلاق مردم‌است ازتعلیمات اخلاق گذشته تعلیمات‌فلسفی که‌آنرا پایهٔ‌دین‌قرار میدهند مانندآنچه اولیای مسیحیت میآموزند پایه ومایه ندارد وهر کس پابندآنها باشدیااحمق است یامزور وباین حرفهای مزور واحمق راتسخیر میکندو براوسوار میشود وتنهاوسیلهٔ تهذیب مسیحیت نیست چه‌بسیار اقوام غیر مسیحی دردنیا هستند که بهمان اندازهٔ مسیحیان متمدن ومهذبند وضرورت ندارد که ما آن ها را

متزلزل و پریشان کنیم که بعلت عصیان آدم روی خود را سیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیلهٔ آداب و عملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند(۱).

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است. در فلسفه لاك را می پسندد و درعلم مخصوصاً درطبیعیات نیوتن را میستاید و در واقع فلسفهٔ لاك‌و علم نیوتن راولتر بحسن بیان‌شناسانده‌وردنیا منتشر ساخته است. پس در سدهٔ هیجدهم سیاست و کشورداری انگلستان را منتسکیو بفرانسه وازآنجا بدنیابشناسانیده و علم وحکمت انگلیس وآزادی عقیده را ولتر ترویج نموده‌است.

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفهٔ اولی را یکسره بیحاصل می‌پندارد و خیالبافی میانگارد و میگوید در این علم هرچه حقیقت است آنست که همه کس میداند و باقی موهوماتست و هیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد ادراك عقل انسان حدی‌دارد که بایدبآن قانع شود و در هر چیزی که نمیتواندادراك کند بخیال بافتن‌خودرا دلخوش نسازد،درهر موضوع باید سخنی گفت که بهمه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سود دارد؟ باید حس و تجربه را ماخذعلم قرار داد وآنچه ازآنرو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت وبفرضیات نباید پرداخت. اهل نظر جزلفاظی وسخنرانی‌هنری ندارند کارصحیح آنست که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات مینمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب جوئی مینگریست و محسنات دیانت را نمیدید و بنظرسطحی نگاه میکرددر مباحث فلسفهٔ اولی وتحقیقات امثال افلاطون وارسطو ودکارت واسپینوزا ولایبنیتس ومانند آنهاهم درست‌تأمل‌ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیروهوش‌سرشار و مراقبه‌وتفکر بچه نکات دقیق برخورده وچه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان‌است‌سیر نموده‌اند. و آنچه ولتروامثال اوموهومات وخیال بافی‌خوانده‌اند اگر آنها نبافته‌بودند هرگز مدارك و مشاعر نوع بشرباین پایه که امروز رسیده نمیرسید وحتی‌در علوم‌طبیعی

---

(۱) کشیشان عیسوی در عدواتی که با اسلام داشتند بمسلمانان از جهت عقایـد دینی و آداب و رسومشان تهمتهای عجیب‌زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان سخیف‌ترین و فاسدترین ادیان معرفی‌کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر با آنکه باسلام هم معتقد نبوده وترویج آنراهم قصد نکرده بود بلکه بشارع اسلام بی‌ادبی‌هم کرده است از غایت نفرتی که از تزویر وحیله بازی کشیشان داشت و درعالم انصاف مکرر در نوشته‌های خود از مسلمانان دفاع‌کرده و اذهان را بتهمت‌ها وافتراهائی که بایشان میزدندمتوجه ساخته است.

هم ترقیاتی که میدانیم حاصل نمیشد .

بهرحال ولتر مریدلاك و نیوتن است و میگوید سخنان حکمای پیشین در حقایق و مخصوصاً در چگونگی علم وعقل انسان در جنب تحقیقات لاك مانند افسانه ورمان است در جنب تاریخ و علم تشریح، وهمچنین است فرض کردبادهای دکارت درجنب نظر نیوتن در باب جاذبهٔ عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی .

ولتر بر خلاف آنچه تصور کرده‌اند موحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد ودر این باب‌هم دقایقی بکار برده است‌ولیکن تحقیقاتش عمقی نداردو همان سخنهائی است که همه گفته‌اند . از جمله اینکه وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می بینیم که لغو نیست درهرچیزی و هرامری را غایتی است وآثار عقل وحکمت‌درعالم خلقت هویدا است پس عالم باید درتحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد . البته‌درتشخیص علت غائی دقت باید کرد وازاشتباه دوری‌باید جست . مثلااگر کسی بگویدعلت‌غائی‌بینی اینست که عینك روی اوجاداده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتیکه امری‌را می‌بینیم که همواره یك نتیجه میدهد و جز آن نتیجهٔ دیگر ندارد و مشاهده میکنیم که وجودی مرکب ازاجزای‌بسیار است که خواص آنها همه منتهی‌بیك نتیجه میشود حق داریم آن‌نتیجه را غایت آن وجود وآن اموربدانیم و چون ازتصدیق علت غائی ناگزیرشدیم‌بایدبوجود پروردگار مدرك اذعان کنیم .

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شرو بدی نیست و واجب نمی‌آیدکه مانند لایبنیتس معتقدشویم که این عالم بهترین عوالم است وهرچه در آن‌هست ببهترین وجوه است (۱) البته شرو بدی هم در عالم بسیار است و نتیجهٔ مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ولیکن وجود شردلیل‌برانکارصانع نمیشود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان ازیك دستگاه ساعت کمتر نیست‌و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعتساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود واز سخنهای دلکش ولتر در این‌مقام‌اینست‌که مکالمه‌ای فرض کرده است میان‌یکنفر فیلسوف با طبیعت که باهم سؤال و جواب میکنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی ازامورطبیعت استعجاب میکندطبیعت باو میگوید « فرزند این‌تعجب‌بتو ازاین‌راه‌دست داده که نام مرا بغلط گذاشته‌اند ومرا طبیعت‌نامیده‌اند و حال آنکه من‌سراپاصنعتم » مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکارا دیده میشود ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است و برهان نیست ولیکن میگوید استحسانی است که یقین میآورد و بهتر از آن براهین فلسفی است که‌غالباًفهمیده

(۱) ولتر ازکسانی‌است‌که لایبنیتس‌را بسبب‌عقیدهٔ‌خوش بینی بسیاردنبال کرده‌است و چون شروری راکه در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشدبدترینش چه خواهد بود

نمیشود ومفید یقین هم نیست .

درمسئله جبرواختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی میشود که و جوب ترتب معلول را برعلت منکر نمیتوان شد و بنابراین عزم وارادهٔ انسان خود سرانه نیست چون هرچه را قصد میکند علتی دارد اینقدر هست که موافق ارادهٔ خود میتواند عمل کند و مختار بودن همین‌است .

نفس انسان‌آیا روحانی است یا جسمانی وآیا باقی است یا فانی ؟ آیا ماده قوهٔ ادراك میتواند داشته باشد ؟ و ماده چیست وآیاقدیم است یاحادث ؟ اینها مشکلاتی است که بعقیدهٔ ولترحل نشدنی نیست وبحث‌آنها هم برای زندگانی بشرسودی ندارد ، آنچه میدانیم ودانستنش سودمند است اینست که علم نفع وجهل زیان‌دارد وراه کسب علم حس وتجربه است وراه سعادت اینکه مردم بیکدیگرستم وبیداد نکنند ومدار امور برداد وقانون ورعایت حق باشد ونیکوکارآنست که خیرعموم را بخواهد وعدل ودادامری‌است که فطرت برآن حکم میکند وطبیعت وفطرت رانمیتوان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم میسر ودرترتیب نفوس مؤثراست .

بخش چهارم

روسو

ژان ژاك روسو(۱) درسال ۱۷۱۲ در شهرژنو زاده ودر زندگانی بدبخت بوده است . مادرش زود ازدنیا رفت پدرش که ساعتساز بود بسبب بعضی پیش‌آمدها نتوانست ازاونگهداری کند . روزگارش همه به دربدری وبی خانمانی گذشت وسبب اصلی‌آن هوسناکی و تند مزاجی و غرورو خود پسندی بسیار وسوء ظن شدید اوبود . بهرحال تحصیل مرتبی نتوانست بکند وفضل وکمال فراوانی نیاموخت اما مردی حساس وباذوق وپرشور وصاحب قلم بود واویکی ازبزرگترین نویسندگان فرانسه است . گفته‌هایش غالباً با عقاید متعارف واحکام ظاهر عقل مخالف دارد اما بابلاغت تمام و حرارت مفرط مقرون است چنانکه هرآنچه نوشته به‌نثراست میتوان اوراشاعری بزرگ‌دانست ازاینرو نوشته‌هایش درافکار تأثیرکلی داشته است . تا نزدیك چهل سالگی اثرمهمی ازاوظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی ازشهرهای فرانسه‌مسئله‌ای میان دانشمندان‌طرح کرد که درآن باب رساله بنویسند وجایزه بگیرند ومسئله این بود : «آیا تجدید عهد علم وادب وهنر برای‌تهذیب مردم سودمندبوده یازیان رسانیده است؟ » روسودراین مسابقه شرکت کرد وجایزه را برد وآوازه‌اش بلند شد . گفتار اومبنی بود براینکه علم وادب ظاهر مردم را آراسته میکند اما باطن رافاسد میسازد طبع رامنحرف مینماید وبه دل ودماغ

Jean Jacques Rouseau (۱)

حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم هنرمند میشوند اما آدم نمیشوند (۱).

سه‌سال بعد همان انجمن بازموضوعی طرح کرد باین مضمون :

« منشاء عدم مساوات‌میان مردم چیست وآیا قانون طبیعت آنرا روامیدارد ؟ »

درجواب این‌سئوال روسو رساله‌ای نوشته‌است که معروف است بنام « گفتارعدم مساوات میان مردم » وبنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطهٔ هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت روی داده که انسان را ازحال طبیعی بیرون کرده است . مردم درحال طبیعی تفاوتهائی باهم دارند اماآن تفاوتها طبیعی است و مضربحال ایشان نیست . انسان طبیعی نیك وآزاد وخوش است انسان اجتماعی بدوبنده وناخوش میشود زیراکه درحال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدوچیزاست یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی برحال دیگران اماحفظ وجود برای اوآسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش خود رابسهولت فراهم میکند وچون مزاجش سالم است درد ندارد واز درمان بی نیازاست وفکر و اندیشه بخاطراو راه نمی‌یابد واعمال وحرکاتش از روی فطرت وطبیعت است . واما نسبت بدیگران داعی‌ندارد که بدخواه باشد درزندگانی وحشیگری‌هم باآنکه حال‌طبیعی نیست چون زیاد ازطبیعت دورنشده هنوزفساد کم است همینکه انسان باابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا براین شد که افراد بیکدیگر یاوری کنند وهمکاری داشته باشند حکایت من وتو میشود ومسئله مال من ومال تو پیش میآید . حرص وطمع مورد بروز پیدامیکند وتوانگری ودرویشی رخ مینماید ، کار کردن لازم میشود وکارگری و کار فرمائی پیش میآید . پس البته مردم باهم سازش نخواهند داشت جنگ ونزاع در میگیرد وبداور وقانون وآمرو مامور ونظامات وحکومت وسلطنت وکلیهٔ لوازم مدنیت حاجت میافتد وانسان فکرو اندیشه بکار میبرد وحیله و چاره برای کارمییابد ، علم و صنعت اختراع میکند وهرچه دراین راه پیشترمیرود ازخود یعنی ازطبیعت دورترمیشود ودرفساد غوطه‌ور میگردد و تمدن که نعمتی گرانبها بنظر میآید مصیبت ومایهٔ بدبختی یافته میشود .

پیداست که این عقاید با افکار دانشمندان‌آن عصر که شوروشوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن دریافته و وسایل ترقی آنرا میجستند چه اندازه منافات داشته است ولتر که بکلی بااین حرفها مخالف بود پس ازخواندن گفتار روسو باشیوهٔ استهزائی که مخصوص او است باو نامه نوشته میگوید : حقایقی که شما برمردم ظاهر میفرمائید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی راکه ما ازنادانی پناهگاه خود دانسته‌ایم بهتر از شما کسی جلوه‌گر نساخته است و هیچکس این اندازه

(۱) گوینده‌مارا بیاد میآورد که گفته است :

ایدل نفسی بدوست همدم نشدی	در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند	این جمله شدی ولیك آدم نشدی

هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب شما را میخواند هوس میکند که چهارپا شود متأسفانه من شصت سال است عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده‌ام وازمن گذشته است که بآن حال بازگردم وناچار بایداین رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم . مهاجرت نزد وحشیان آمریکا راهم بر خود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالتهای مزاجی ودردهائی دارم که درمان آنرا باید از طبیب حاذق اروپا بجویم ومانند آنرا نزد آن نیك بختان نمی‌یابم و دیگراینکه میبینم آن مردم هم پیر و بی‌تربیتی همگنان ما شده شقاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد وخورد میکنند ...» وهمچنین تا پایان نامه .

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختیهای انسانرا از تمدن و زندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست ودر پی آن بوده‌است که ترتیبی در هیئت اجتماعیه داده شود که درعین بهره‌مند بودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیك شویم ویك اندازه از نیکی وآزادی‌وخوشی که‌داشتیم باز بدست آوریم .

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیلهٔ تنظیم هیئت اجتماعیه دیگر بوسیله تربیت افراد .

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعیه در کتابی بیان کرده است که « پیمان اجتماعی»(۱) نام دارد بنا براینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم که درحال طبیعی آزادی وخود سرند برای زندگانی خود موانعی در پیش به‌بینند که هریك به‌تنهائی برآن غلبه نتوانند کرد و بایکدیگر براجتماع پیمان کنند تا باتفاق و همدستی برموانعی چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوهٔ جماعت جان ومال هر فردی محفوظ بماند و باآن صورت هر فردی که با دیگران شریك اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده ومثل سابق مختار نفس‌خود باشد .

بعقیدهٔ روسو برای این منظور باید اجتماع براین وجه باشد که هر فردی همهٔ اختیارات خود را بجماعت بدهد . جماعت یك کل شود که همه افراد جزء لاینفك آن باشند و این کل صاحب اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعیه را بر طبق قانون اداره کنند وقانون نمایندهٔ ارادهٔ کل یعنی جمیع افراد ومتضمن مصالح عموم باشد یعنی متوجه امورخصوصی افراد نشود وهمهٔ‌افراد بتساوی مشمول آن‌باشند . اگر حقی اثبات میکند برای‌همه‌اثبات کند واگر تکلیفی وارد میاورد برهمه واردآورد .

این ترتیب بچه نحو عملی میشود ؟ باین نحو که مردم بهیئت اجتماع قانونگزار یعنی فرمانده و درحال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند و این وجه بخوبی صورت

---

(۱) Contrat social

پذیر نیست مگر در جماعتهای کوچك، و بنابر این بعقیدهٔ روسو یك هیئت اجتماعیه نباید از یك شهر کوچك تجاوز کند علاوه برین چون مسلم نیست که هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانونگزار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که بتصویب برسد. علاوه برین قانون اجرا کننده میخواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت بافراد میشود از عهدهٔ جماعت برنمیآید و هیئت اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل میدهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعیه کرده‌اند اما درواقع همه آزادند چون بمیل خود کرده‌اند و هر کس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و قانونگزاری شریکند و همه با هم برابر و یکسانند وعدالت محفوظ است وظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت تابع هوای نفس وآلت اغراض خود سازند و در ترتیبی که ما دادیم هر کسی تابع ارادهٔ کل است که ارادهٔ خود او هم جزء آنست وهر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کل میکند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب پیمان اجتماعی روسورا مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست و محصلین علم حقوق بخوانند اما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعیه فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن گفتن تنگ است و برای اینکه اساس فکر اودانسته شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعیه را بر بنیادی که بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد بدرستی تربیت شوند و از دانشمندانی است که باحوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه درآن کتاب داستان مانند کودکی باین اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجی‌های لطیف نیزدارددودر اینجاهم سخن روسو مبنی براینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خودواگذاشته شودنیکوکار خواهد بود وبنابراین در تربیت کودکانه وجوانان باید تاجائی که ممکن است قیدوبند را کنارگذاشت و آنها را بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد و ازآغاز نباید بیك رشتهٔ مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطورکلی قوای انسانی‌را درایشان پرورانید که بتوانند بخوبی زندگانی کنند. کتاب

---

(۱) Emile

هرچه کمتر باید بدست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبهٔ عملی داشته باشد ازوارد کرد افکارغلط وخرافات درذهن کودک پرهیز باید کرد ونباید گذاشت فکر اومتوجه بدی ودروغ وستم آزار شود .

روسو نیز مانند حکمای دیگر سده هیجدهم بـا مسیحیت وآداب دینی که کشیشان مقرر داشته‌اند مخالف ومعتقد است که ببرآوردهٔ اوتعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتیکه خود اودیانتی را که بفطرت سلیم می‌پسندد اختیار کند . بمباحث فلسفهٔ اولی هـم اعتقاد ندارد و میگوید مـا نمیتوانیم عـالم قدیم است یـا حـادث و نفس بـاقی است یـا فانی جـز اینکه بوجود ذات مدرك مرید حکیم که درامور عـالم متصرف ومؤثر است میتوان یقین کرد بنا براینکه حرکت درجسم امـری ذاتـی نیست و محرك لازم است و سلسلهٔ محرك هـا ناچار بـاید بمحرك کل منتهی شود ودر حرکات عـالم وجریان امور آثار عقل وحکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری وهوای نفسانی گرفتـار است امـا میتواند آنچه را خیر اوست اختیـار کند مختار بودن جز این چیزی نیست واینقدر میدانیم که خوشی وسعادت که مطلوب حقیقی انسان بایدباشددراینستکه ستم رواندارودونیکوکار باشدوهمین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفه روسوعشق بطبیعت استومدار امردانستن عواطف قلبیوآنچه دلباو گواهی میدهد . ومعتقد است که طبیعت راست میرود ودل درست گواهی میدهد و مفسده‌ها همه ازاین است که انسان عقل شریف خودرا درکار داخل میکند .

عقایـد روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته‌میان ارباب سیاست واولیای‌مسیحیت‌غوغابلند کرد . کتاب‌را سوزانیدند ونویسنده‌را تعقیب کردند واوهمچنان متواری ودربدر بود تادر ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفـات ولتر در شصت وشش سالگی بعالم طبیعت بازگردید وزندگانی پرمرارتش بپایـان رسید وچندی ازوفاتش نگذشت که معتقداتش بسیـار شدند وبتلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی وتجلیل کردند تاآنجاکه جسدش رابـه پانتئون (۱) که محترم‌ترین مدفنهای فرانسه‌است انتقال دادند .

بخش پنجم

دیدرو واصحـاب دائرةالمعارف

دنی دیدرو (۲) روزگـار خود را یکسره بکار هـای علمی مخصوصاً بترجمه و تألیف وتصنیف بسر برده وسر گذشت دیگری ندارد . معاش اوهـم ازاین راه میگذشت بنـابرین هیچگـاه ازعمر خـود فراغتی نداشته است که درامور فلسفی تفکر عمیق کند

Denis Dideıol (۲) Panthéon(۱)

وآنچه از آثار او بدیع ودلکش است بسبب قریحه وذوق و قوهٔ حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود ومقداری از نوشته هایش مربوط بادبیات است درمطالب فلسفی‌هم تحقیقات لطیف دارداما تصنیف جامعی درکل فلسفه یارشتهٔ مخصوصی از آن نپرداخته است . اثر بزرگ او دایرةالمعارف (۱) است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال ازعمر خویش را مصروف این کتاب نموده و قسمت عمدهٔآن بقلم خود اونوشته شده ولیکن جماعتی ازدانشمندان معاصر هم باویاری کرده‌اند وچون کسانی که دراینکار شرکت داشته اندکم وبیش درعلم وحکمت با اوهم مشرب بوده‌اند آنها را اصحاب دایرةالمعارف گویند وصفت برجسته ایشان طرفداری ازعلوموافکارجدید است وکم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین وتوجه تام‌بشیوهٔ مشاهده وتجربه واهمیت‌دادن بحس وشهود ونقادی بلکه انتقاد ازعقایدی که گذشتگان درازهان عامه راسخ نموده‌اند خاصه در روحانیات، وازهمین رو کسانی که نسبت بآن معتقدات تعصب داشتند با انتشار دایرةالمعارف مخالفت ورزیدند گاهی بهدیدرو وچاپ کنندهٔ کتاب آزار رسانیدند وبزندان انداختند وگاهی‌اسباب منع انتشارآنرا فراهم‌آوردند ودوستان‌هم چنانکه بایدسازگاری نکردند اماهمت اودرکارکوتاهی نیافت بسامیشدکه روزها بدکان وکارخانهٔ پیشه‌وران رفته پیشه میاموخت ومعلوماتی راکه روزآموخته بودشب برای دایرةالمعارف بنگارش درمیآورد ونوشته‌ها را پنهانی بچاپ میرسانید . سرانجام عزم استوار وپشتکار دیدرو کتاب‌را بپایان برد ودربیست ویك‌مجلد بزرگ ازچاپ درآمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن ازگزند دشمنان بسیاری ازمقالات دیدرو را ناقص کرده ویك اندازه ازرنج اورا بهدر دادند .

همکار اصلی دیدرو درنوشتن دایرة المعارف در چند سال اول دالامبر (۲) بوده است واو مردی دانشمند ومخصوصاً در ریاضیات زبردست بود . گفتاری که در چگونگی علم بصورت مقدمه درصدر دایرةالمعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت . منتسکیو وولتر وژان ژاك روسو وجمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرةالمعارف داده‌اند وآن کتاب که امروز کهنه شده در سدهٔ هیجدهم بزرگترین عامل ترویج و نشر افکار جدید و منقلب کنندهٔ عقاید بوده است .

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف وتصنیف کشید سبب اشتهار اوگردید اما نه بهرهٔ مالی باوبخشید نه جاه ومنزلتی یافت . وقتیکه خواست دختر خود را بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز اومجبور شدکتابخانه خود را بفروشدکاترین دوم (۳) امپراطریس روسیه گذشته از کشورداری معارف‌پرور و حکمت دوست بود ازاین امر آگاه شد وکس نزد اوبپاریس فرستاده کتابخانه را بمبلغ پانزده‌هزار فرانك خریدباین

L'Encyclopédie(۱) D'Alembert (۲) Catherine II Impératorice de Russie(۳)

قید که دیدرو کتابها را در پاریس بامانت نگاه‌دارد تاموقع حمل آنها بروسیه برسد وخود او کتابدار کتابخانه باشد وسالیانه مبلغ یکهزار فرانك مزد کتاب‌داری دریافت کند .

ولادت دیدرو درسال ۱۷۱۳ ووفاتش در ۱۷۸٤ یعنی پنجسال پیش ازآغازانقلاب بزرگ فرانسه روی‌داد واتمام دایرةالمعارف درسال ۱۷٦٦ بوده است .

☆☆☆

تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است وبصورت یك مجموعه‌از حکمت درنمیآید . ابتکار فلسفهٔ مخصوصی هم ننموده است که ببیان‌آن بپردازیم . درعلم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوهٔ دانشجوئی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بمشاهده وتجربه بود وچندان اعتقادی بروش دکارت که علم را مبتنی برریاضیات میکرد نداشت ومیگفت وسیلهٔ اصلی کسب علم‌سه چیزاست مشاهده وتعقل وتجربه بمشاهده بـاید مواد فراهم کرد، بتعقل آنها را باید جمع نموده بهم‌مرتبط ساخت آنگاه نتیجه‌ای که‌بدست میآید برای‌اطمینان ازدرستی‌آن باید‌بآزمایش درآورد .

پیداست که دلبستگی کامل دیدرو بسیر ومطالعه درآثار طبیعت است ومیتوان اورا طبیعت پرست گفت . درتعشق بطبیعت نزدیك بەروسو بود ومانند اودر بیان مطالب قوهٔ شاعری بکار میبرد اما برخلاف روسوعلم رابرای ترقی وسعادت بشر لازم میدانست . از بعضی جهات هم عقایدش به‌لایبنیتس بلکه اسپینوزا نزدیك است . مثلا ازجهت اینکه‌هر جزئی‌ازوجود را نماینده کل میدانست ، درهمه یکی ویکی‌را درهمه میدید، بعبارت‌دیگر وحدت وجودی بوداما بمذهب طبیعی مادی . بتوجه بعلل غائی اعتقاد نداشت ومیگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه‌واقع میشود حاصلی ندارد درپی‌آن بود کـه چگونه واقع میشود .

دیدرو در بعضی مسائل علمی وفلسفی حدسهائی داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخورده و موجه ساخته‌اند . از جمله اینکه ذهنش اجمالا متوجـه موجودات فلسفهٔ تکامل وارتقاء بوده است . وازنکته سنجیهای اواینست که مـاموجودات کنونی را مینگریم وآنها راکامل میبابیم وغافلیم که چقدر ناقصها درطبیعت پیدا شده‌تا وجود باین درجه ازکمال رسیده است .

درباب ذات باری سخنهای مختلف دارد . دربعضی از نوشته‌هـایش چنین مینماید که‌معتقداست بعضی گفته های‌دیگرش دلیل برتردید است وبهرصورت اگرباشد مانند ولتر وبسیاری دیگرخدا پرست است‌نه عیسی‌پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی

---

(۱) پیش ازاین خاطر نشان کردیم‌که اصول دین مسیحیان چیست اینکه برای مزید توضیح توجه میدهیم‌که‌کفر والحادی راکه اروپائیان میگفتند بکفر والحادی‌که ما میگوئیم نباید قیاس‌کرد مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی میدانستند‌که باصولی‌که الهیون مسیحی حکم‌کرده بودند و بآنها اشاره‌کرده‌ایم ایمان داشته باشند وگرنه هرقدرخداپرست ومتقی بود ملحدش میخواندند و

اورا ازملحدان میشمارندوحال آنکه ازعبارت اومستفادمیشود که خداپرستان بسی بهتر از ارباب‌دیانات‌میتوانندملحدانرا عاجز کنند. ونیز ازسخنهای‌لطیف اواینست که‌خدااولیای دین ازمیان مردم دور کرده بمعابدروانه ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون ازمعبد خدانیست در واقع معابد برای مردم درپیش خدا حجاب وحصار شده‌اند پس یابگوئید خدا نیست یاتصدیق کنید که همه‌جا هست.

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات رادلیل بروجود خدامیگیریم ازخود پسندی است یعنی همینکه خود را درامری عاجز یافتیم فوراً آنرا نسبت بخدا میدهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سرخود مؤثر قائل شویم.

ازعبارات تردیدآمیز دیدرو این کلمات است که درپایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است بصورت دعا درآورده میگوید:

« بیان خود را ازطبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست وبتوانجام میدهم که نامت درروی زمین‌خدااست. خدایا نمیدانم هستی یانیستی امااندیشه‌ام را براین‌میگذارم که توضمیر مرا میبینی وکردار چنان مکنم که درحضورتو باشم. اگر بدانم که برخلاف عقل خود یاحکم تو گناهی کرده‌ام اززندگی گذشتهٔ خود ناخشنود خواهم بود اما از آینده آسوده‌ام چون همینکه من گناه خود را تصدیق کردم توازآن میگذری. دراین دنیا ازتوچیزی نخواهم‌زیرا آنچه‌باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت واگر توهستی بحکم تومیشود. اگر عالم دیگری هست آنجا ازتوامید پاداش دارم هرچند دراین عالم آنچه کرده‌ام برای خود کرده‌ام، اگر از پی نیکی بروم بساری نبرده‌ام واگر بدی کنم ازتو غافل بوده‌ام. خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت وفضیلت را دوست میدارم واز دروغ ونابکاری بیزارم. چنینم که هستم خواه بارهٔ ازماده‌ای‌واجب وجاوبد باشم خواه

ماندهٔ حاشیه ازصفحهٔ ۱۲۱

Déiste میگفتند که باید «خدائی» ترجمه کنیم درمقابل عیسائی، و چون کسی راچنین مینامیدند مقصودشان این بودکه اومدعی خدا پرستی است ولیکن ملحداست چون الوهیت حضرت عیسی‌را تصدیق ندارد. وچون پیش ازسدهٔ هیجدهم‌آزادی عقیده‌تصدیق نشده‌بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه میکردند چون اگرچیزی برخلاف اصول‌الهی مسیحی میگفتند مکفر میشدند وعقوبت میدیدند. این بودکه درسدهٔ هیجدهم‌جماعتی ازدانشمندان‌که بزرگان ایشانرا دراین‌فصل شناسانده‌یم مجاهده کردند و بزبانهای مختلف چشم وگوش مردم راباز نمودند ودر مقابل تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت‌ورزیدند روزگار هم‌یك اندازه تغییر کرده وتیغ‌کشیشان چندان برنده نبود بااینهمه ملاحظه فرمودیدکه غالباکتابهای حکما را میسوزانند وخود آنها را بزندان یاتبعید میفرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن وزنده سوزانیدن درکار نبود. سرانجام درپایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ‌فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت واین‌گفتگوهاازمیان برخاست.

(۱) Traité de l'intérprétation de lanature

مخلوق تو باشم . اما اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوعم را چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام و باختیار خود نیکی کرده‌ام یا فضل ورحمت‌تو شامل حالم بوده است .»

☆☆☆

چند تن دیگر از اصحاب دایرةالمعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانرا هم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید با دیانت و تعصب در مادیت و انکار روحانیت وحتی نفی صانع حیثیتی ندارند . ازین جمله کسانی که نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که بر دکارت بحث داشت که‌چرا انسان‌راهم‌مانندحیوانات ماشین نپنداشته است . دیگر هلباك (۲) که حرکت‌را ذاتی جسم میدانست ومحرك قائل نبود و حتی قوه جاذبه راهم انکارداشت . دیگر هلوسیوس(۳) که‌جوانمرد ونیکوکار بود اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی‌را مبتنی بر نفع شخصی‌وخودپسندی‌میدانست و دربارهٔ این جماعت بیش ازین صرف وقت روانیست .

بخش ششم

کندیاك

دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یاد کردیم همه در راه معارف مجاهد بوده وبا خرافات و نادانی‌وظلم وستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده اند و از اینرو آن کسان و دورهٔ ایشانرا پرتو افکن نامیده‌اند ولیکن هیچ یك سازندهٔ حکمت بمعنی‌که ما در نظر داریم نبودند وفقط بنشر علم وتبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سدهٔ هیجدهم از فرانسویان‌تنها یکی است که در گوشهٔ عزلت بتحقیق حکمتی‌پرداخته‌و از خود فلسفهٔ مستقلی ساخته ودر حالی‌که بااصحاب دایرةالمعارف‌دوست‌بودبزدوخوردـ های ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی بسلامت بسر برده است واوتین بنودو کندیاك (٤) نام داشت . در سال ۱۷۱٥ متولد شد و در ۱۷۸۰ در گذشت . در صنف کشیشان بود اما بکشیشی عمل‌نمیکرد . مردی فاضل و نویسنده‌ویك چند مربی یکی از شاهزادگان ایطالیا بود . برای‌تربیت آن شاهزاده تصنیف‌های‌بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف است وبالاختصاص دو کتاب ازاو یاد می کنند یکی « رساله‌ای‌درمنشاء علم‌انسان» (٥) ودیگری« کتاب در احساسات»(٦) وچون‌در زندگانی‌بسیار ساده حرکت میکرد وعاقل‌ومحتاط‌بودسرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد.

---

(۱) La Mettrie (۲) Holbach (۳) Hel Vetius

(٤) Etienne Bonnot de Condillac

(٥) Essai sur l'origine des connaissances humaines

(٦) Traité des sensations

☆☆☆

فلسفهٔ کندیاك دنبالهٔ فلسفهٔ لاك است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندیاك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاك هم پیشتر رفت زیرا که لاك پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دو مبدأ قائل شد یکی حس و دیگر تعقل ولی کندیاك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدلات احساسات بیان کرد .

پیش از آنکه رأی کندیاك را در بارهٔ احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نمائیم که آن حکیم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد . مادی آنست که بوجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیت ماده میداند ولیکن کندیاك ماده را قادر بر ادراك نمی‌پندارد و بوجود نفس مجردی که ادراك خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراك و ارادت نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحی که بیان خواهیم کرد و در این بیان تنها نظر به «کتاب احساسات» خواهیم داشت زیرا که فلسفهٔ کندیاك در آن کتاب بکمال رسیده و ببهترین وجهی بیان شده است.

ادعای کندیاك اینست که همه حواس باهم برابرند یعنی هر یك از حواس را که بتنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه‌ها و اموری که بنفس نسبت میدهیم در او ظاهر میشود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایهٔ قوت و کمال آن ادراکات میگردد و برای اثبات این مدعی میگوید یك مجسمه فرض میکنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد، اما هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده و سراپای اورا حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز دوك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او بر میداریم تا شامه‌اش بکار افتد در اینصورت ادراك او منحصر بدریافت بوها خواهد بود درحالی که از شکل و اندازه و صورت و رنگ اشیاء بکلی بیخبر است ، پس گلی به بینی او نزدیك میکنیم بوی گل را احساس میکند اما چون هیچ چیز دیگر ادراك نکرده است نه از خود خبردارد نه از ماسوای خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است آنچه همه کس «من» میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی به دراکه او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا بر این برای او توجه بآن حس حاصل میشود پس براحساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است .

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیك میکنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد و چون از گل پیشین هنوز چیزی بیاد دارد طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز از اعمال نفس است و مشابهت و اختلاف را درمییابد و این اعمال

چون مکرر شد تفکر است . کم کم درمیان بوهائی که بمشامش میرسد بعضی اوراخوش میآید وبعضی را ناخوش مییابد پس لذت والم ادراك میکند وتکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش وآزردگی از بوی ناخوش برای اومیآورد وخواهانی وناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند وچون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصور وتصدیق وقوهٔ انتزاع میشود . ازمکررشدن احساسات مشابه وقوهٔ انتزاع تصور نوع ومفهوم کلی برای اوپیش میآید و تعقل میکند ومجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند وازآنها یاد میکند نفس اورا تشکیل میدهند وخودرا درمییابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست ازادراك آنچه حاضر است وبیاد داشتن آنچه بوده وغایب شده است .

همهٔ این قوا و اعمال ذهنی درآن مجسمه فقط بواسطهٔ حس شامه حاصل شد پس ذائقه وسامعه و باصره هم که برآن مزید شداین قوی بسط وقوت مییابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن بااین همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش ازنفس بماسوای تجاوز نکرده است ، صوت میشنود ورنگ وروشنائی میبیند اماهمهٔ این احساسات حالاتی است که باودست میدهد وبرنخورده است باینکه درخارج چیزهائیست که این حالات رادرنفس او تولید میکند واین علم باشیاء خارجی برای اوحاصل نمیشود مگراینکه حجاب راازقوهٔ لامسهٔ اونیز برداریم زیرابواسطهٔ لامسه است که تصوردوری ونزدیکی وفاصله وبعد واندازه وشکل وجرم یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل میشود ، چون دیده‌ایم ومحقق شده است که کسیکه کورمادرزاد است پس‌ازآنکه چشمش معالجه وبیناشد شکلها را تمیزنمیدهد مگرپس ازآنکه اشیاء را لمس کند والبته باصره وحواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند وچون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درك میکند وباین واسطه کم کم علم به اشیاء خارجی در مییابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند ودریابد که‌آن اعضاء غیراز اشیاء خارجی میباشند .

کندیاك با شرح وبسط تمام یك یك ازحواس را تشریح میکند و مینماید که هریك ازآنها چه‌تصورات وچه معلومات بانسان میدهد وچگونه بوسیلهٔ احساسات علم انسان بخود و بکلیهٔ موجودات جهان تمام میشود وتعقل وتفکر و استدلال راه میبرد اما اگر ما بخواهیم همهٔ تحقیقات او را نشان بدهیم باید تمام کتاب او را نقل کنیم اشارتی که تاکنون کرده‌ایم برای اینکه کلید فلسفهٔ اورا بدست بدهد بس است وخوانندهٔ دانا ازهمین اجمال میتواند بی بتفصیل ببرد واگربخواهد آن تحقیقات راکاملادریابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد . همینقدر بازخاطرنشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطهٔ احساسات اینهمه قوه‌ها از خیال ووهم وحافظه وتوجه ومقایسه وتصدیق وحکم وتفکر و

تعقل واستدلال وعلم بوجود خود و وجود تن ووجود اشیاء خارج وبعد وفاصله وشکل واندازه و کمیت و کیفیت ووضع زمان ومکان ووحدت و کثرت وجزئی و کلی غیرآنها پیدا میکند وخواهش واراده برای اودست میدهد و کندیاك چگونگی بروزاین قوه ها و معلومات راتشریح نموده و روانشناسی را ازاین راه پیش برده است مثلا میگوید تصور که درذهن است همانا احساسی است که مکرر شده وبمدد احساسات دیگرقوت گرفته و تثبیت شده است وخواهش احساسی است که تکرارآن خوش آیند است ونفس موقع برای تجدیدش میجوید و خواهش چون قوی شد اراده میشود وچون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری ووجدانی دارد همان درك احساسات حاضر ویاد احساسات غایب است وبنابراینکه دانستیم که معلومات ومعقولات ماهمه نتیجه احساسات است ونظر باینکه روشن است که احساسات جزاحوالات نفس چیزی نیستند پس کندیاك این عبارت رامیگوید که ماجزبوجود خود بچیزی پی نمیبریم واگر بآسمان بالا رویم یا بتك زمین فروشویم از ازخود بیرون نتوانیم شد .

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی وسیروتحول افکاراو

ایمانوئل کانت (۱) درسال ۱۷۲٤ درکنیگسبرگ (۲) ازشهرهای آلمان متولدشده است . پدرش شغل سراجی داشت و پدر ومادرش هردو مردمانی مقدس ومهذب بودند تمام مدت هشتاد سال زندگانی رابدانشجوئی ودانش آموزی وتألیف وتصنیف گذرانید وهیچ کار دیگرحتی مسافرت هم نکرد درآغاز درخانه بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً درهمنشینی باآن مردم ازکار دنیا تجربه حاصل میکرد . بعدها دردانشگاه شهرخود بدانشیاری وپس ازچند سال باستادی پذیرفته‌شد ورشته‌های مختلف ازعلوم میآموخت اما ریاضیات وطبیعیات وهیئت ونجوم وفلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته و عمر خویشرا وقف علم وحکمت نموده بود . متأهل نشد وزندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرر از خواب برمیخاست و در عرض روز کارهای‌معین معلوم‌انجام‌میداد، باندازهٔ معین میخورد ، ومدت‌معین میخوابید. تفریح وتفنن نداشت ادای تکلیف زندگانی را برتعیش مقدم میدانست وچیزی راکه واجب میپنداشت پیروی کامل ازاصول اخلاقی بود لیکن در اطوار خشکی وزنندگی نداشت گشاده روو خوش مشرب وبا مهر ومحبت بود دردوستی وفادار و با مردم نیکوکار . وقتی بدوستان

Koenigsberg (۲) Immanuel Kant (۱)

خود میگفت ازمرگ باك ندارم واگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست اماخدا نکندکسی بمن بگوید یك تن بسبب توروزگارش تلخ شده است .

نظر باین احوال ومقامات علمی وآثاری که ازاوظاهر شد طرف مهر واحترام خاص وعام گردید ودولتیان هم باومهربان بودند . غبار کدورتی که بخاطر اورسید این بود که در سلطنت فردریك گیلیوم دوم پادشاه پروس درنتیجهٔ رساله‌ای که بنام «دین درحدود عقل» نوشته بودمورد سرزنش گردید وحتی ازاوالتزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اماکانت پس ازروزگار فردریك گیلیوم خودرا ازاین التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت ودیگر متعرض او نشدند . هشت سال پیش ازمرگ قوای دماغیش سست شد وازکار بازماند ودرسال ۱۸۰۴ درگذشت . همشهریانش همه درمرگ اوسوگواری نمودند واین عبارت راکه درپایان یکی ازکتابهایش نوشته است برمزار او کتیبه کردند : «دوچیز روح‌را باعجاب میآورند وهرچه اندیشه وتأمل بیش کنی اعجاب واحترام نسبت بآن دوچیز همواره تازه وافزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سرما جادارد، دیگر قانون اخلاقی که دردل مانهاده شده‌است » .

کانت ازکسانی بوده‌است که ازدانشجوئی جزدریافت حقیقت منظوری نداشته واز خودنمائی وشهرت طلبی جاه ومال یکسره دور بوده است وجزآنچه حقیقت میدانسته نمیگفته ونمینوشته است .

نوشته‌هایش غالباً پیچیده ودشواراست درمطالب غور بسیارمیکرداما نوشتن‌را بشتاب انجام میداد . فلسفه‌اش درروزگار خوداودر سراسر خاك آلمان قبول عامه یافت وبزودی بکشور های دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی درزمان اوکنیگسبرك راکعبهٔ حکمت دانستند وبآنجا ازدحام کردند وبه کانت مانند امام وولی مینگریستند تاآنجا که مردم در تکالیف شرعی خود ازاواستفتا میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن ونبودن اینعمل ازاو کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیار وهفتاد، هشتادرساله وکتاب بزرگ وکوچك است درا کثر مسائل علمی وریاضی وجغرافیای طبیعی وزمین شناسی وهیئت وآثارجو ومنطق والهی و دیانت وسیاست چیز نوشته است ولیکن مهمترین آثار اودر نقادی عقل وفلسفه است و آنهاشامل فلسفهٔ خاص اومیباشند ومایه شهرت عظیم او گردیده‌اند ومادرضمن بیان تعلیمات اوآن کتابها رامعرفی خواهیم کرد .

☆ ☆ ☆

کانت پس ازدورهٔ دانش آموزی که او را به بیست وسه سالگی رسانیده مدت نه سال بمعلمی خصوصی ومطالعات شخصی اشتغال داشت ودراین دوره توجهش همه بعلوم بودیعنی بریاضیات وطبیعیات وشعب وفروع آنها ازهیئت وجغرافیا وزمین شناسی ومانند آن‌ودرین مباحث اساس معتقداتش تعلیمات نیوتن بود وگاه گاه مقالات ورسالاتی هم در

مسائل مختلف از آن علوم مینوشت ومنتشر میکرد واثرمهم علمی اودرآندوره تحقیقاتی است که دردنبالهٔ آراء نیوتن درباب هیئت عالم وچگونگی حدوث وخلق جهان نموده و درین باب بمخالفت گردباد های دکارت (۱) برخاسته و رائی اظهارکرده است نزدیك بآنکه چهل سال پس ازآن لاپلاس (۲) منجم وریاضی‌دان بزرگ فرانسوی موجه ساخته واصول آن رأی باتکمیل وتبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است وباختصار مبنی براین است که فضای عالم درآغاز پربوده است ازمادهٔ مشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکاثف وتراکم اودرنقاط مختلف کم وبیش بوده است پس مادهٔ مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمتهای رقیق‌تر گرد آن مجتمع شده وبمقتضای قوهٔ جذب ودفعی که درآنها بوده بدوران افتاده‌اند باینطریق خورشید درمرکز بظهورآمده وموادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه‌ها ساختند واین حلقه‌هــا بتدریج بریکدیگر فشرده شده هرکدام یك کره تشکیل دادند وبرگرد مرکز بچرخ افتادند وآنها سیارات امروزی میباشند ودرجرم خورشید تصادم موادی که همواره باوملحق میشوند احداث حرارت میکنند وآنراگرم نگاه میدارد وستاره های ثابتی که بالاتر ازسیارات هستند هریك خورشیدی مانند خورشید ماميباشند والبته آنها نیزمرکزی دارند که گرد اومیچرخند وکهکشان که درآسمان مــانند ابری سفیدیده میشود مجموعه‌ای ازآن ستارگان است .

درسی ودوسالگی کانت رسماً مقــام مدرسی دریــافت وازآن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید وتاچهل وپنج سالگی از فیلسوفان جزمی (۳) بشمار میآمد ومبانی عقاید فلسفی اوتعلیمات ولف (٤) بود که آنزمان درسراسرآلمان قبول عامه داشت . ولف از دانشمندان آلمــان بود که درجوانی زمــان لایبنیتس را درك کرده وپیرواوشده وفلسفهٔ آن حکیم را ازتصنیف هــای گوناگون اوبیرون آورده وبشیوهٔ خاصی مدون کرده بود بنابراین کانت که زمان ولف را درك کرده بتوسط اوپیروفلسفه لایبنیتس بود امــا چون طبع تحقیق داشت تبعیت صرف ازلایبنیتس یاهرکس دیگر نمیکرد وازخود نیز اظهار رأی مینمود .

درسدهٔ هیجدهــم اذهــان ازفلسفه اولی سرخورده بود واین فقره ازمعرفی کــه ازحکمــای انگلیس وفرانسه درآن عصر نمودیم برمیآید که اکثر محققــان روش اهل حس وتجربه راپسندیده بودند واصحاب فلسفهٔ اولی راکه تنهــا ببرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند .کانت هم هرچه درتحقیق پیشتر میرفت خاصه پس ازمطالعه نوشته هــای هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفهٔ اولی سست‌تر میشد وازجرم

(۱) رجوع بکنید بجلد اول سیرحکمت چاپ سوم صفحهٔ ۱۱۷

(۲) Laplace

(۳) Dogmatique معنی این کلام دربخش آینده دانسته خواهد شد

(٤) wolff

در مباحث فلسفی بازمیایستد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکارمیبرند بمعلوم کردن مجهولات دست میبابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) وفلسفه اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوهٔ تعقل بکار میبرند مجعولات و فرضیات ذهن خودشان است. مثلا خطی فرض میکنند که فاصلهٔ همه نقاطش از نقطه دیگر درونی یك اندازه باشد پس آن خط را دایره وآن نقطهٔ درونی را مرکزوآن فاصلهها را شعاع مینامند وبنابرین فرض برای دایره خاصیت ها تشخیص میدهند وحکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هرچه عقل در باره آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفهٔ اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نمیآید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس وتجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت ومعتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیابد وباید ببحث درعوارض وحادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بستهاند استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار وحسن اخلاق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفهٔ اولی را سست یافت در باب علم خود را قانع کرد باینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و بمعرفت ظواهر امور خرسند باشد. اما درباب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاقی متین در یافته بود البته بی پروائی را پیشه نساخت و براین شد که حسن عمل و ایمان بمبدأ و معاد مبانی فلسفی نمیخواهد پاکی سرشت لازم است تا دل بلزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد ووجدان پاك بایمان بغیب حکم نماید وگرنه آنکس که بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسیکه اگر بیم نداشته باشد بد میکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفلسفه ایمان درست نمیشود و چه بسیار کسان دیدهایم که بمبدأ و معاد معتقد بودهاند و حسن عمل نداشتهاند وعکس آن نیز دیده شدهاست (۲).

با اینهمه خاطر کانت آرام نمیشد و اندیشه میکرد که تا قوهٔ تعقل بکار برده نشود از حسن تجربه علم حاصل نمیگردد وعلم مبانی عقلی میخواهد ولی از طرف دیگر در تعقل هم تا مبانی علمی بدست نیاید اطمینان نمیتوان کرد و باید برای ارباب تحقیقات

---

(۱) ریاضیات چون بطور مطلق گفته شود حساب وهندسه درنظر است

(۲) در این قسمت کانت ازحکمای فرانسوی سدهٔ هیجدهم مخصوصا ازژانژاك روسو استفاده ای بسزا نموده است.

فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هر صورت اگر بفلسفه معرفت بکنه‌وجوددست نمیدهد لااقل باید درحدود عقل رامعلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست وتا کجا میتوان به یقین رسید وکانت مدت چندین سال هم در این اندیشه‌ها بسر برد تا سرانجام فلسفه نقدی (۱) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقادی عقل‌مطلق» (۲) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه وهفت سال از عمراو گذشته بود.

☆☆☆

پیش از آنکه بیان فلسفهٔ کانت بپردازیم باز یادآوری میکنیم که از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحلهٔ تجدد درآمد تحقیقات فلسفی دردوخط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سر رشته‌اش را بدست داده بود و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس وهم مشربان ایشان همانرا دنبال کردند ودرعین اینکه از جهاتی فلسفه‌رامنقلب نمودند مشرب افلاطون و ارسطو را هم ازدست ندادند که آنان بنابراین داشتند که‌تعقل را تنها وسیلهٔ معرفت بدانند و آنچه را که عقل پذیرفت بـا حقیقت مطابـق انگارند و درین روش علم واقعی همان فلسفهٔ اولی میشود که در اروپا نظر بیادگاری که‌ازارسطو مانده آنرا همواره مابعدالطبیعه (۳) خوانده اند واهل این علم حقایق را تنهاباستنباط عقلی معلوم‌میسازند. خط‌سیر دیگرآن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سررشتهٔ آنرالاك بدست داد و هیوم بکمال رسانید وبنای‌آن برین بود که علم برای انسان‌تنها بحس یعنی‌بتجربه حاصل میشودوتعقل به تنهائی‌مجهولی‌رامعلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت‌حقایق وکنه ذات چیزها نمیتواند برسد وفقط عوارضی را در مییابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کـرد وآنچه ادراك میشود جز نمایشهائی که بحواس در میآیـد چیزی نیست و در هرصورت معلوم مفیدهمانست که بـوسیلهٔ حس و تجربه بـدست میآید یعنی علم طبیعی و بنابـراین فلسفهٔ اولـی بحثی بیحاصل است.

جماعت اول راباعتبار اینکه تکیه برتعقل دارند اصحاب عقل (٤) گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (٥) میگوئیم جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته‌اند اصحاب تجربه (٦) واصحاب

---

(۱) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد.

(۲) Critique de la raison puie بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطلق چیست

(۳) Métaphysique وما از این پس‌لفظ فلسفه را باین‌معنی اختصاص میدهیم‌ومطلق‌فلسفه را حکمت میخوانیم

(٤) Rationalistes (٥) Dogmatistes (٦) Empiristes

حس (۱) خوانده شده‌اند و بنا بر اینکه بمطابق بودن معلومات باحقیقت یقین ندارند ایشانرا شکاك یامشکك (۲) یامردد میگوئیم ودانشمندان ماسوفسطائی میگفتند .

کانت درتحقیقات نقادی‌خود دراین مقام استکه حقیقت امررا میـان این دوطریقه بدست‌آورد ومعلوم کند که‌آیا واقعاً فلسفهٔ اولی معنی دارد یاندارد وموجه هست یانیست واگرهست حدودآن چیست وتاچه‌اندازه میتوان باواعتماد کرد وصاحبنظران احوال‌حکما را دراروپا درسدهٔ هیجدهم تشبیه کرده‌اند باحوالی که دراواخر سدهٔ پنجم پیش ازمیلاد دریونان روی‌داده بود که بازار سوفسطائیان گرم وازاینرو عقاید درمبانی اخلاق مشوش ومضطرب گردیده بود (۳) وبنا براین‌کانت رانظیر سقراط خوانده‌اند که‌کوشید تاافکار را بمجرای صحیح بیندازد وکانت شباهت دیگری هم بسقراط دارد که اونیز درپی‌آنستکه خودرا باید شناخت یعنی مقدار وارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

درواقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه است وروش را بدست میدهد ازاینرو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابد وچه اندازه وچگونه میتواند درك حقیقت کندو روشی که برای‌تأسیس فلسفه‌باید اختیار کرد کدام است وآرزوی‌کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جزاینکه چون ازاین مقدمات فراغت یـافت وبعقیدهٔ خود روش صحیح فلسفه را دریافت پیری و ناتوانی در رسید ولی حق اینستکه هرچند بذی‌المقدمه نتوانست بپردازد همین مقدمات‌که ترتیب داده اورا ازبزرگترین حکما بشمار آورده است .

اینك اصول تحقیقات‌کانت را درکتاب « نقادی عقل مطلق »(٤) باختصار بدست میدهیم وچون بیان‌کانت بسیار پیچیده ودرهم است به‌پیروی عبارات او وترتیب‌آنها پابند نشده تاآنجاکه ممکن است مطلب را به‌بیان روشن درمیاوریم .

وباز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطوچون خواست فلسفه‌را تدوین ومرتب‌کند نخست‌آغـاز کرد ازتحقیق اینکه انسان علم را ازچـه راه بدست میاورد و چگونه تعقل میکند پس‌نتیجه تحقیقات خود را دراین باب درشش‌کتاب ثبت نمود که‌پس از او پیروانش مجموع آنهـا رامنطق (۵) نـامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیـگر ارسطورا هم‌که درخطابه وشعراست جزء این فن‌قرار داده‌ومقدمه‌ای را که فرفوریوس برمنطق‌نوشته برآن افزوده‌اند واین مجموعه را منطق خوانده‌اند) .

---

(۱) Sensualistes (۲) Sceptiques

(۳) رجوع‌کنید بجلد اول این‌کتاب درپایان فصل اول وآغاز فصل دوم

(٤) معنی این عبارت را بزودی روشن خواهیم‌کرد .

(۵) Logique نامهای آن شش‌کتاب از این قرار است . قاطیغوریاس یعنی مقولات باری ارمیناس یعنی قضایـا انالوطیقای دوم یـافن برهان یعنی طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه .

منطق ارسطو تا زمان بیکن ودکارت تقریباً بی کم وزیاد بنیادعلم بود پس از آن نیزهمان اصول باترك بعضی زواید وضمیمهٔ بعضی فواید قسمت مهمی ازفلسفه شمرده‌میشد چنانکه هنوز هم‌اساس منطق ارسطومخصوصاً درقسمت راجع بقیاس معتبر وباب مهمی‌از فلسفه است .

کانت‌چون درمقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان‌کار ارسطو را ازسر گرفت‌بوجه دیگر، وکتاب «نقادی‌عقل مطلق» که نخستین‌تصنیفی است که‌آن حکیم‌درفلسفه اختصاصی خود نگاشته درواقع متمم‌فن منطق است وبهمین جهت خود اوقسمت اعظم‌آن کتاب را منطق نامیده است وابواب‌آنرا بهمان نامهائیکه ارسطو بکار برده خوانده است وما درمواقع لازم بازاین فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت‌در نقادی عقل مطلق نظری

بهرهٔ اول

مقدمات

فلسفهٔ اولی علم بمجردات است واین علم بقوهٔ عقل برای انسان حاصل میآید، اما درتعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست‌که شخص سر گردان‌میشود وازاینروعقاید درباب فلسفه سستی گرفته است ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است‌که انسان بتواند بآنها دل ببندد چشم پوشیدن ازآن ممکن نیست ومانند اینستکه بگویند چون هوائی که تنفس میکنیم پاك نیست باید دم‌زدن را ترك گفت .

پس بایدتکلیف رادراین باب‌معلوم کرد ودیدآیا رسیدن بفلسفه میسرهست یانیست تااگر میسراست راه‌آنرابیابیم وبنیادش‌را استوارکنیم وارزش وحدودش راتشخیص‌دهیم واین مقصود بنقادی درقوهٔ تعقل حاصل میشود .

شك نیست که‌آغاز علم‌انسان ازحس است‌که صورتهائی ازاشیاء درذهن نقش‌میکند وقوهٔ عقلی‌را برمیانگیزد تاآن صوررا بهم بسنجد ووصل وفصل کند ودرآنها عمل‌نماید ومعرفت براشیاء ازآن حاصل گردد .

پس‌دراینکه نخستین‌وسیلهٔ‌علم‌برای انسان‌تجربه‌است که بحس وشهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تامل شود دانسته میشود که علم‌انسان تنهابوسیلهٔ حس نیست وذهن‌در کسب معلومات برتأثیراتی که ازراه حس‌باومیرسد ازخود نیزچیزی میافزاید زیرا اگرذهن ازخود مایهٔ نداشته باشد که تأثیرات وارده ومحسوسات خود را بآن مایه بپرورد محسوسات بمرتبهٔ علم نمیرسد ومعرفتی برای انسان حاصل نمیشود .

پس معلوماتی راکه تنها ازذهن برمیآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظهٔ

اینکه ازقوهٔ فعالیت نفس یعنی قوهٔ عقلیه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت وچون البته قبل ازحس وتجربه درذهن موجود بوده‌اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند واین باصطلاح اروپائی نزدیکتر است وماهم همواره همین قسم خواهیم گفت. ومعلوماتی راکه ازحس وتجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم وبنا براینکه پس از حس وتجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم.

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشند.

معلومات قبلی یاعقلی دوقسمند: قسمی آنستکه خود نتیجهٔ تجربه و بنابرین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه راسست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود اما عقل این علم را بتجربه آموخت.

قسم دیگر اینستکه براستی عقلی وقبلی است مانند احکام هندسی وتصور بعد در جسم و آنها اموری هستند واجب وکلی، وچون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا درتحت قوهٔ عقلیه واقع نشود وبامعلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمییابد.

چون درشعب حکمت نظر میکنیم میبینیم ریاضیات علومی هستند کامل محل اطمینان ولی یکسره ازاحکام قبلی فراهم آمده‌اند، درطبیعیات هم چون محققان بدستور فرنسیس بیکن درآن واردشده وتجربه ومشاهده را بکار برده‌اند بنتایج اطمینان بخش رسیده‌اند (۳). وهرچند اساساً احکام آن بعدی میباشند احکام قبلی هم که درتحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعدهٔ ارتباط علت ومعلول وغیرآن.

اما فلسفهٔ اولی راکه احکامش یکسره قبلی وعقلی است میبینیم که هنوز میان صاحبنظران محل اختلاف است وصورت علمیت نیافته است وباید سرآنرا پیدا کرد پس گوئیم:

احکامی که ذهن درامور میکند وقضایائی که ترتیب میدهد یعنی محمولی را برموضوعی بارمیکند دوقسم است تحلیلی وترکیبی:

حکم یاقضیهٔ تحلیلی (٤) آنستکه محمول ازخود موضوع برمیآید یعنی تصوری که محمول قرار داده‌شده ودرضمن حدموضوع بوده وذهن آنرا بتحلیل ازموضوع جدا کرده وبراوحمل نموده است مانند اینکه بگوئیم جسم صاحب ابعاد است زیرا درواقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد وگرنه جسم نخواهد بود. پس درحقیقت قضیهٔ تحلیلی معلوم

---

(۱) Connaissances a priori (۲) Connaiss nces a postérioti

(۳) درا ینجامنظور کانت ازطبیعیات بیشتر تحقیقات ومعلوماتی است که نیوتن بدست آورده است

(٤) Jugement analytique

تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را بازو آشکار میکند وازاینرو میتوان آنرا قضیهٔ تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیهٔ ترکیبی (۱) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد ، ذهن آنرا ازجای دیگرآورده برموضوع ضمیمه کند وترکیب نماید واز اینروآن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که ازحد خود جسم برآید ومحمولی است که ذهن آنرا جداگانه دریافته و برموضوع افزوده وازترکیب وانضمام موضوع باآن محمول قضیه را ترتیب داده است و اینقسم احکام وقضایاست که چون ترتیب دادهشود معلومات تازه بدست انسان میدهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنها را بقوهٔ عقل میسازد واز تجربه درنمیآورد .

احکام ترکیبی غالباً ازمعلومات بعدی ساخته شدهاند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی قبلیهم داریم که محمولرا ذهن بقوهٔ عقل دریافته وبرموضوع بارکردهاست مثال آن احکام ریاضی است که درعین اینکه بقوهٔعقل دریافته شدهاند ترکیبی میباشند . مثلا این حکم کهخط مستقیم کوتاهترین فاصلهٔ میان دونقطه است قضیهٔ ترکیبی است چون کوتاهی جزء حداستقامت نیست وقبلی همهست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقلآنرا ازخود دریافته است پساحکام ترکیبی گاه ازمعلومات بعدی ترتیب داده میشوندگاه معلومات قبلی .

در ریاضیات احکام وقضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعات که موضوعاتآنها امور متعلق بموجودات مادی است وآنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری ازاحکام ترکیبی بعدیاست چونبتجربه بدست میآیند ولیکن درین علوم اصول وقواعدی نیز هست که همترکیبی وهم قبلی است مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول .

درفلسفهٔ اولی موضوعات حقایق بیرون ازذهن است اما آنها مجرداتند وبتجربه درنمیآیند .

اطمینانی که بریاضیات هست ازاینروست که درآنها احکام عقلهمه دراموری است که خود ذهن ساخته است وبیرون ازذهن نیستند (۲) .

اطمینانی که بطبیعیات هست ازآنست که موضوعاتش بتجربه درمیآید وبعلاوه در آنها همعقلازخود چیزی مایهمیگذارد وآنهارا پرورده میکند بشرحی که ازین پس بیان خواهیم کرد .

---

(۱) Jugement synthétique

(۲) نمونهای ازآن درصفحهٔ ۱۲۹ بدست دادیم

اما فلسفهٔ اولی کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه دوونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه در میآید . چون بتجربه نمیآیند احکام بعدی در آنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی درآنها محل اعتماد نیست .احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمیدهد . پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود و بآن اطمینان حاصل گردد ؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالم و معلوم یعنی نفس(۱) وشیئی موضوع علم(۲) درآن متحد باشند . این شرط در ریاضیات کامل است درطبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی درفلسفهٔ اولی اشکالی باقی میماند اینست که آنرا خیالبافی ولفاظی و بیحاصل میانگارند .

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند و از اینرو مطلب روشن نبود و سر این معنی آشکار نمیشد که چرا بریاضیات اطمینان هست و بفلسفهٔ اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل وچگونگی حصول علم را که لازمه‌اش اتحاد عالم و معلوم است معین کرده و اینست موضوع فلسفه نقدی وآنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است .

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته‌اند یکسره تغییر دادم و مانند کپرنیك در امر هیئت عالم عمل کردم که اودیدبااین فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید وسیارت گردما بچرخند مشکلات پیش میآید پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد وما گرداو بچرخیم ودید مشکلات بخوبی حل شد. منهم دیدم تاکنون ما معتقد بوده‌ایم که اشیاء اصلند وذهن ما ادراك خود را تابع حقیقت آنها میکند یعنی برآنها منطبق مینماید از اینرو مشکل پیش آمده است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب داد پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراك خود منطبق میکند یعنی کاری نداریم باینکه ادراك ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست چون آنرا نمیتوانیم بدانیم آنچه میدانیم اینستکه ما اشیاء را آنچنان در مییابیم که ادراك ذهن مااقتضا دارد . پس باین روش مشکل حل شد و دیدم مانعی نیست که در بارهٔ خارج هم از معلومات قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم بیان مطلب پس از آنکه بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید .

چون معلومات قبلی بقوهٔ عقل دست میدهد پس هر گاه آن معلومات ازشایبهٔ حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه‌ای که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۳) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که درپیش داریم نقادی عقل مطلق

---

(۱) Sujet (۲) Objet

(۳) Raion pure و مراد از عقل مطلق قوهٔ تعقل صرفست بدون آلایش بحس وتجربه.

مینامیم و آن مقدمهٔ فلسفهٔ اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبهٔ نظری (۱) است و بعملیات توجه نیست .

علم باصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفهٔ برترین (۲) میخواند و نقادی او را نقادی برترین (۳) مینامد .

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است آنگاه در کتاب دیگر که «نقادی عقل عملی» (٤) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق ازچه راه میتوان رسید .

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (٥) وفهم (٦) واینك بنقادی هر يك از این دو رکن علم میپردازیم (۷) .

---

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

(۲) philosophie trenscendantale

(۳) Critique trenscendantale کلمهٔ trenscendantale لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل ازصور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم . کلمهٔ برترین که ما برای ترجمهٔ این لفظ اختیار کردیم بامعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هرچند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود ولیکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است بنابرین هرجا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم دراو تجربی وحسی نبوده عقلی وقبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بمادهٔ آن و وجههٔ نقادی داشته باشد و چون اینجانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمهٔ برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهیم که هر چند کلمهٔ transcendantal مشتق از کلمهٔ trancendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است واگر چه چاره نیست جز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است با لفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیدهٔ حکمائی که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق بر وجود و بیرون از او باشد ذات حق بعقیدهٔ موحدان دیگر .

(٤) Ritique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعانی استعمال میکند اعم از ادراك وفهم وتعقل وگاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در اینجا بمعنی اعم است و نیز چنانکه در فلسفهٔ هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان وتوانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

(٥) Sensibilité (٦) Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبهٔ خاصی ازعقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم ازجهت لفظ ومعنی برای آن متناسبتر است وما هم لفظ عقل را دراین مبحث بترجمهٔ Raison تخصیص میدهیم و از این پس مطلب روشن خواهد شد.

(۷) آنچه در این بهرهٔ اول بیان کردیم تقریبا مداول دیباچه و مقدمهٔ کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود درآورده ایم .

بهرهٔ دوم

شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم(۱) بچیزها (۲) بوسیلهٔ قوهٔ حس است که بآن وسیله ذهن(۳) انسان بقوهٔ مصورهٔ (٤) خود بچیزی وجدان (۵) می‌یابد چه بهرحال علم برای انسان حاصل نمیشود مگراینکه ذهنش امریٔ راوجدان کند وبرای اینکه ذهن امری راوجدان کند باید بوجهی ازآن متأثرشود ووجهی که چیزها درذهن تأثیر(٦) میکند احساس(۷) است یعنی چون تأثیر حسی برذهن واردآمد که امری را وجدان کرد وقوهٔ مصوره بکار رفت‌آنانرا احساس میگوئیم و وجدانی راکه ازاحساس دست میدهد تجربه(۸) مینامیم وآنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۹) میخوانیم زیرا بحس درنمآید مگرامور حدوثی وعارضی ودر عوارض که تنها موضوع علم میباشند دوامر میتوان تشخیص داد ماده (۱۰) وصورت (۱۱) ماده آنست که تأثیرمیکند واحساس رابر میانگیزد. صورت آنستکه پراکندگی امرحادث رامنتظم میکند وبآن‌واسطه وجدان بامرحادث روی میدهد زیراکه تأثرذهن از اشیاء اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود درنفس پراکنده وبی ربط ومشوش ، ومعلوم وقتی میشود که تأثرات بانتظام درآید و بهم مرتبط شود.

مادهٔ حادثه یعنی احساس امری است انفعالی(۱۲) وشکی نیست دراینکه بعدی میباشد بمعنائی که درصفحه ۱۳٤ توضیح کرده‌ایم ولیکن باندك تأمل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث وعوارض دروجدان که امری است فعلی (۱۳) نمیتواند همان احساس باشد وبعدی باشد وناچار امری است قبلی که درذهن موجود است واگر نباشد امربعدی راکه درذهن واردمیشود نمیتواند تنظیم کند.

صورتی که تنظیم کننده وجدانیات است دووجه دارد : یك وجه بیرونی که حادثه‌را ازبیرون درذهن نمایش میدهد و آن مکان است (یا بعد یافضا) (١٤) ویك وجه درونی وآنزمان (۱۵) است که ذهن‌آنرا بیرون ازخود تصور نمیکند بلکه در درون می‌یابد. مثلا خورشید درنفس انسان تأثیرات‌مختلف دارد ازگرمی وروشنی ورنگ و غیرآنها ولیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را درزمان و مکان بیکدیگر مرتبط سازد.

Faculté Représentative (٤) Esprit (۳) Objects (۲) Connaissance (۱)
Sensation (۷) Impression (٦) Intution (۵)
Expérience (۸) یا Intution empirique (۹) Phénomène معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی ظهوراست (۱۰) Matiére (۱۱) Forme و باید متوجه بودکه آنچه کانت ماده و صورت میگوید غیرازهیولی وصورتی است که قدما درجسم قائل بودند وازتأمل بیانات کانت مطلب بدست خواهدآمد (۱۲) Passif (۱۲) Actif (١٤) Espace (۱۵) Temps

زمـان و مکان دوامر است که درذهن ازوجدان هیچ‌حادثه‌ای منفك نمیشود . ذهن انسان اشیاء را ازهریك ازعوارض متعلق بآنها میتواند تجرید وسلب کند بجززمـان و مکان راکه تصـورهیچ امروهیچ چیز برای انسان جدا اززمان ومکان ممکن نیست . از این بـالاتر میرویم میگوئیم ذهن انسان وجدان همه اشیاء و امور را میتواند از خـود دور کند ووجود آنهارانفی نماید اما زمان ومکان را نمیتواند . زمان ومکان نتیجهٔ وجود وحدوث اشیاء وحادثات وتابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها میباشد و درذهن بر آنها مقدمند .

پس زمـان ومکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی وفطری میباشند ودلیل دیگر براین فقره اینست که معلومات ریـاضی که درقبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصوررزمان ومکان معنی ندارد یعنی اگر زمـان ومکان را از دست حکیم ریـاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم او باقی نمیماند .

ونبـاید گمان کرد که زمان ومکان مفهومهائی کلی هستند که ذهن آنها راازجزئیات انتزاع کرده است زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمـان یـا مکان اجزاء میتوان فرض کرد نه انواع واصناف . مثل روز ماه وسال اجزاء زمان هستند اما انواع واصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بعد بـا فضا هستند نه انـواع واصناف آن بعبارت دیگرهر یك اززمان ومکان رامیتوان گفت یك کل است دارای اجزاء امـا نمیتـوان گفت یـک کلی است مشتمل برجزئیـات (۱) پس زمان ومکان هر کـدام امری واحدند وتصور آنها از تجربه برنمیآید بلکه وجدانی و قبلی میباشند وذهن توهم حد و انتهائی هم برای آنها نمیتواند بکند وامرواحد نامتناهی رامفهوم نمتوان خواند .

زمان این تفاوت را بامکان دارد که مکان دروجدان امور درونی‌نفس شرط حتمی نیست و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همهٔ امور شرط است خواه بیرونی وخواه درونی حتی‌اینکه نفس ادراك وجود خود راهم نمیتواند درزمان منفك نماید .

چون ذهن انسان از تصویر زمان ومکان نمیتواند منفك شود پس بایدگفت زمـان ومکان جزء ذهن انسانند واز وجـود وجودی ندارند چنـانکه چیزها همه در زمـان و مکان دیده میشوند امازمان و مکان خودشان دیده نمیشوند ونه چیزی مستقلند نه خواص و عوارض چیزی هستند وذهن آنهـا را از خود صمیمانه تأثیرات خـارجی میکند وبـاین وجه است که گفتیم احساسات مـواد حادثات میباشند وزمـان ومکان صورت هـای آنها هستند . بعبـارت دیگـر حصـول وجـدان درذهن انسان شرطی دارد خـارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن . شرط خـارجش وجـود حوادث و موجـودات است و شرط

---

(۱) برای تشخیص کل ازکلی وجزءازجزئی بکتب منطق رجوع کنید.

داخلش وجدانی که ذهن از زمان ومکان دارد . برسبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون ظرف ممکن نمیشود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان آنها را وجدان کند جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارد و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن انسانند و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت ومسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند و مجبور باشند حادثات را درظرف زمان ومکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید ببدن برسد و بدل مایتحلل شود . برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگرها ضمه شیرههائی از خود برآنها ضمیمه کنند تاخوراکها غذا شود پس خوراکها بمنزلهٔ احساساتند و شیره ها حکم زمان و مکان را دارند و نیز برسبیل تمثیل میتوان زمان و مکان را تشبیه کرد بشیشهٔ عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینك سرخ باشد همه چیز را سرخ می بیند و اگر سبز است همه چیز بچشمش سبز خواهد بود جزاینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید فرض کنیم این عینك از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینك عالم را جز برنگ عینك خود بتواند تصور کند .

پس تا اینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست :

۱ ـ علم انسان برحادثات یعنی بر عوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء، چون مبدأ علم ما حس است وحس فقط عوارض را درك میکند و این علم همانا بوجدان دست میدهد .

۲ ـ حادثات که بوجدان در میآیند . موادی دارند و صوری ، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که از بیرون بذهن میرسد و این جزء از علم بعدیست . صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن میباشد و این جزء از علم قبلی است وبابن

---

(۱) بقول اروپائیان Subjectif میباشد نه objectif و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم از این پس Subjectif را ذهنی Objectif راعینی خواهیم گفت زیرا اولی یعنی آنچه ازذهن بر میآید ووجود خارجی ندارد و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد .

دراینجا یادآوری میکنیم که در خصوص زمان ومکان لایبنیتس هم عقیدهای اظهار کرده بود که برحسب ظاهر نزدیك بعقیدهٔ کانت (رجوع کنید بصفحه ۵۹) چون او نیز برای زمان ومکان وجود عینی قائل نبود و آنها راذهنی میدانست ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرالایبنیتس زمان و مکان را مفهوم بعدی دانسته بود که عقل آنها را از تقارن یا تعاقب امور انتزاع میکند اماکانت زمان و مکان را امور وجدانی قبلی میداند و میگوید محسوس را تا ذهن درظرف زمان ومکان نریزد وجدان نمیشود.

وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن ها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی میباشند .

۳ ــ علم ما بر حادثات و عوارض باین وجه نیست که ادراك ما بر حقایق امور منطبق شود بلکه امور بر ادراك ما منطبق میشوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد یعنی عوارضی که مادرك میکنیم در واقع نفس‌الامرچه هستند نمیدانیم زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالبهائی دارد که امور را در آن قالبها میریزند و معلومات ما قالب گیریهائی است که ذهن از امور کرده است و این کیفیت در ادراك ما چاره ندارد و همین است که هست . خواه درست باشد خواه نادرست. انسان امور را آنسان که ذهنش میسازد درك میکند وقسم دیگر میسرش نیست .

از اینرو که میگویند مذهب کانت اصالت تصور است (۱) و تحقیق اینمطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمیگوید حقیقتی درکار نیست و هرچه هست و هم و پندار و عدم هستی نماست . میگوید ما ذوات را درك نمیکنیم فقط عوارض آنها را در می‌یابیم آنهم آنسان که ذهن ما ادراکش را اقتضادارد و برای ما حقیقت همین است واقع نفس‌الامر هر چه میخواهد باشد .

اگر چه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون ببیان فوق معلوم کردیم که درحس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکارمیبرد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناخت برترین حس (۲) مینامیم.

بهرهٔ سوم

تحلیل برترین قوهٔ فهم

دانستیم که قوهٔ حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبرد و وجدان را میسازد و این نخستین مرحلهٔ علم میباشد از اینرو گفتیم حس یك رکن علم است اینك باید بفهم (۳) که رکن دیگر علم است بپردازیم زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات

---

(۱) Idèalisme این لفظ در موارد چند بکار میرود و درهر مورد بقسمی باید ترجمه شود . در اینجا مقصود این است که به عقیده کانت از اشیاء و عوارض آنها آنچه محقق است و علم برآن تعلق میگیرد تصورات ذهنی است که برای شخص از آنها دست میدهد صرف نظر از واقع نفس الامر که نمیدانیم چیست و عقل را بآن دسترس نیست .

(۲) Esthétique transcendantale یعنی شناخت قوه حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار میرود .

استعمال لفظ esthétique بمعنی شناخت قوهٔ حس با معنی اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت میباشد و دیگران آنرا بمعنی شناخت زشت و زیبا بکار میبرند.

(۳) Entendement

تصویرات است و بشرحی که بیان کردیم مایهٔ وجدان امور میشود بتنهائی علم را بما نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد .آن تصاویر یعنی موضوعات علم راقوهٔ فهم میگیرد و بقوهٔ عقلیه در ذهن میپرورد و مفهوم (۱) میسازد ، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم ازآن بسازد ودستش خالی خواهد بود امافهم هم اگر نباشد وجدان حس معلومی بدست نمیدهد. پس همچنانکه حادثات ماده وصورتی داشتند که بیان کردیم معلومات هم ماده وصورتی دارند ماده علم یعنی وجدانیات بوسیلهٔ حس حاصل میشود و صورتش یعنی مفهومات بوسیلهٔ فهم رومیدهد .

درمفهومات هم ممکن است بمنشاء تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی وحسی نگریسته شوند . دراین قسم دوم علم باصول مفهومات رامنطق برترین (۲) مینامیم ودر منطق برترین نخستین کار ماتشخیص معلومات ذهنی وعقلی مطلق (۳) است پس گوئیم : حاصل شدن وجدانیات درذهن امری است انفعالی، اما حاصل شدن مفهومات نتیجهٔ فعالیت عقل است که درذهن تصویر های پراکندهٔ چند رامتحد کرده تصویر کلی میسازد وبهمین عمل است که عقل درامور وچیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جزاین نیست که دربارهٔ امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی درتحت یك امر کلی که اوشامل جزئیات بسیار میتواند باشد . مثلا وقتیکه حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیراست تشخیص داده‌ایم که بسیارچیزها قسمت پذیرند وجسم یکی ازآنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که درتحت مفهوم کلی « قسمت پذیر » واقع میشود (٤) .

بنا براین قوهٔ فهم همانا قوهٔ حکم کردن است یامیان دومفهوم رابطهٔ موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را برموضوعی حمل کردن) وضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است ومفهوم علم باواسطه زیراکه هرمفهومی ازوجدانیات یااز مفهومات دیگر درست میشود .

چون موضوع ومحمول درقضایاغالباً معلومات تجربی ووجدانی میباشند برای منظور مامفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی راپیدا کنیم نظرمیکنیم دراینکه فهم بچه‌وجه وجدانیات راجمع ومتحد میکند وقضایا ترتیب میدهد، بعبارت دیگر ربط میان موضوع ومحمول چگونه است . پس میبینیم وجوه این ارتباط متعدد است وسرانجام در مییابیم که درقضایا چهار امر منظور تواند شد وارتباط موضوع بامحمول بچهار وجه است: کمیت (٥) ، کیفیت (٦)، نسبت (یااضافه) (۷)، جهت یا ماده (۸) .

چون نظر بکمیت کنیم قضیه یا مخصوص (۹) است (شخصی) (۱۰) مانند اینکه

---

(۱) Concept (۲) Logioue transcendantal

(۳) فراموش نشود که دراین فصل هرجا مطلق میگوئیم بمعنی منزه ازآلایش حس و تجربه است

(٤) جسم هرچند خودکلی است ولیکن نسبت بقسمت پذیر جزئی است

(٥) Quantité (٦) Qualité (۷) Relation (۸) Mode (۹) Singulier (۱۰) Individuel

بگوئیم میرعماد خوشنویس است، یاجزئیست (۱) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند . یاکلی است (۲) مانند اینکه همه‌مردم میرنده‌اند .

اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یاموجب (۳) است مانند اینکه انسان میرنده است یا سلب (٤) است مانند اینکه نفس میرنده نیست، یاحصری (٥) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .

هرگاه نظر بنسبت‌میان موضوع ومحمول باشدقضیه یاحملی (٦) است مانندابنکه خداعادل است، یاشرطی (۷) است‌مانند اینکه‌اگر خورشید برآید روزاست یامنفصل (۸) است مانند اینکه یازمین مرکز عالم است‌یا خورشید .

وچون نظر بجهت قضیه بکنیم یااحتمالی (۹) است مانند اینکه محتمل است که‌مریخ مسکون باشد، یاتحقیقی (۱۰) است مانند اینکه زمین گرد است، یاضروری (۱۱) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد .

پس هریك ازچهار وجه ارتباط موضوع ومحمول سه‌قسم است وبنابرین دوازده وجه پیدا شد و اینها وجوهی است در قضایا که عقل پیش خوددریافته وازتجربه نگرفته است . پس برطبق این‌دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست میآید که معلومات قبلی میباشند یعنی‌قالبهائی هستند که عقل‌درهرچه میخواهد حکمی‌بکند وترکیبی بسازد اول درآن قالبها میریزد وآن مفهومهای دوازده گانه ازاینقراراست :

درکمیت ۱ ـ وحدت (۱۲)، ۲ ـ کثرت (۱۳)، ۳ ـ کلیت (١٤)

درکیفیت ٤ ـ ایجاب (١٥)، ٥ ـ سلب (١٦)، ٦ حصر (۱۷) .

درنسبت ۷ ـ ذاتیت (۱۸) وعرضیت (۱۹)، ۸ ـ علیت‌ومعلولیت (۲۰) ۹ ـ مشارکت (۲۱) یا (مقابله) (۲۲) نظر باینکه متقابلها باهم نحوی ازمشارکت دارند).

درجهت ۱۰ ـ امکان (۲۳) وامتناع (۲٤)، ۱۱ ـ تحقق (۲٥) ایجابی یاسلبی ۱۲ ـ وجوب (۲٦) وامکان (۲۷) .

Univeisel (۲) Patticulier (۱)

Limitatif (٥) Négatif (٤) Affiimatif (۳) باعتبار اینکه ازکل‌اقسام وجود نظر رامحصور میکند بآنچه در محمول مذکور میشود .

Disjonctif (۸) Hypothétique (۷) Catégorique (٦)

Apodictique (۱۱) Aseitorique (۱۰) Pioblématipue (۹)

برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق‌آشنا بود.

Néation (١٦) Réalité (١٥) Totalité (١٤) Pluralité (١٣) Unité (١٢)

Causalité (۲۰) Inhérence (۱۹) Subsistance (۱۸) Limitation (۱۷)

Impossibilité (۲٤) Possibilité (۲۳) Réciprocité(۲۲)Communauté (۲۱)

Contingence (۲۷) Nécessité (۲٦) Exisiterce (۲٥) حکمای ما این‌معنی را هم امکان اصطلاح کرده‌اند وباآن امکان که مقوله دهم شمردیم وتفاوت نگذاشته‌اند همینقدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوبست وآن امکان مقابل امتناع است .

این مفهومهای دوازده گانه راکانت به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطوهم ازعنوان کردن مقولات ده گانه میخواسته است وجوه مختلف محمولاتی راکه برموضوعات بار میشود معلوم کند جزاینکه بیان نکرده است که این مقولات را ازچه راه بدست آورده است، ونیز در شمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که همهٔ مقولات نخستین وغیر مرتبط بامور حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد ومقید شده است که آنچه ازمقولات تشخیص میدهد ازمنشأ حسی ووجدانی دوربوده صرف عقلی وبر روش منتظم واحد اخذشده باشد جزاینکه اهل تحقیق براو خرده گرفته اند که اگر ارسطوآن دقایق رابکار نبرده است خودکانت هم درعوض پردقیق شده وبرای قرینه سازی که هریك ازوجوه چهارگانه سه مقوله بیرون آورده مقولات غیرلازم شماره کرده است مانند مقولهٔ حصر (مقولهٔششم) که یکسره بنظر زاید میآید (چون همان ایجاب یاسلب است درامر معدول) وهمچنین بااینکه در مقولات کیفی ایجاب وسلبرا برشمرده بود(مقولهٔ چهارم وپنجم) درمقولات جهت تحقق (مقولهٔ یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی بر ایجاب وسلب مزید نمیکنند .

☆☆☆

درهر حال چون درقوهٔ علمدقت وتأمل کردیم حدود ادراك حسی وعقلی مشخص شد ودانستیم که حس تأثیرات وارده را درمییابد ومنتظم کرده بوجدان درمیآورد وعقل و وجدانیات را باهم ترکیب نموده حکم میکند . درقوهٔ حس وجدانیات تجربی وبعدی را ازوجدانیات قبلی (زمان ومکان) تمیز دادیم درقوهٔعقل بیکرشته ازمفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکندهٔ تجربه رادرآنها ریخته وآن مواد را صورت میدهد وپراکندگی را جمع آوری میکند .

اکنون بیشتر دقیق شویم تاچگونگی حصول علمرا بهتر دریابیم پس گوئیم : هیچ علمی برای انسان روی نمیدهد مگر اینکه نفس بوجود خود ادراك داشته باشد یعنی خود را شخص عالمی (۲) دریابد درمقابل شیئی معلومی (۳) . شیئی معلوم در نفس یا ذهن عالم درآغاز وجدانیاتی پراکنده احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزیرا بتواند تعقل کند باید آن چیزواحد باشد . پس وجدانیات پراکنده‌ای که اشاره کردیم باید جمع آوری شودوتوحید یابد . این عمل توحیدرا قوهٔفهم بوسیلهٔمقولاتی که شمارهٔ کردیم انجام میدهد ودرنفس عالم که خود را امری واحد ادراك میکند امور

---

(۱) Catégories درنزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصلاح شده است ومقولات کانت مقولات فهم وباید توجه کرد که این مقولات که کانت آنها را مقولات اولیه میشمارد شامل است آنچه راکه معقولات اولیه میگفتند وبعضی ازآنچه را معقولات ثانیه مینامیدند

(۲) Subiet pensant (۳) Objet Pensé

کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امرواحد درمیآورد تاعلم بآن اموررا نفس بتواند بخودتعلق دهد. پس شیئی شدن هرچیز ومعلوم شدنش بر نفس باینست که پراکندگی‌های چند درذهن جمع شده واحد شود، واین عمل توحیدرا خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسانست. اینست معنی آن سخن که گفتیم (۱) کانت درفلسفه مانند کپرنیك عمل کرد و بجای اینکه اشیارا اصل بداند وادراك را بر آنها منطبق کند ادراك را اصل قرار داد واشیا را بر آنها منطبق نمود ودرمبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان ومکان قالبهائی هستند که آنها راذهن درخودددارد ومحسوسات رادرآن قالبهامیریزد مقدمهٔ همین عمل بود یعنی آنجا راجع بمحسوسات این فقره را نمایان کرد واینجا راجع بمقولات. درمبحث حس دانستیم که ماامور رابوسیلهٔ عینکی میبینیم که یك شیشه‌اش زمان ویك شیشه‌اش مکان است اکنون میبینیم عینك مادستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشهٔ دیگر داردکه عبارت ازمقولات باشند. ونتیجه اینکه کلیهٔ جهان یعنی اشیاءمعلوم ماخواه معقول محسوس وخواه معقول مصنوع ذهن ما هستندو بنابراین عالم ومعلوم متحدند وباین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات درعلم بمنزلهٔ صورتند ووجدانیات بمنزلهٔ مادهٔ آن میباشند ووجود هردو برای علم ضروری است زیراکه ماده بی‌صورت متحقق نمیشود وصورت بیماده همچون ظرف بی‌مظروف است وازاینرو میتوان دانست که علم ما جز برامور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد. مثلابحث دراینکه نفس مجرد آیا جوهراست یاعرض یکسره بیمعنی است زیراکه اگرتجربه وحس راکنار بگذاریم مفهوم جوهر وعرض ازمیان میرود وگفتگو بیموضوع خواهد بود.

☆☆☆

چون توحید وجدانیات پراکنده راقوهٔ فهم یعنی عقل بوسیلهٔ مقولات میکند ومقولات معقولاتند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس ببینیم مقولات درذهن چگونه حادث میگردند یعنی درحالیکه معقولند چگونه برمحسوسات تطبیق میشوند.

کانت میگوید عامل این تطبیق قوهٔ تخیل (۲) است ووسیله‌اش زمان است.

توضیح آنکه قوهٔ تخیل مربوط بحس است زیراکه مخیلات جزدر زمان ومکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امرانفعالی نیست بلکه قوهٔ فعالیت دارد وبقوهٔ خود تصاویری (۳) ذهنی میسازد وآنهارا زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد واینکار بوسیلهٔ زمان صورت میگیرد زیراکه زمان باآنکه مربوط بحس ومادیات است شباهتی بامرمجرد دارد چنانکه پیش ازاین گفته ایم که زمان ومکان درمحسوسات حکم صورت رادارند برای ماده

---

(۱) درصفحه ۱۳۴ و ۱۳۵

(۲) Imagination (۳) Schèmes

ومعلوم قبلی هستند وزمان ازمکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی‌صور محسوسات است وزمان وجه درونیست وبیش ازمکان باموردهنی صرف نزدیك است . پس میتوان زمانرا واسطهٔ میان محسوس ومعقول دانست وبنابراین قوهٔ مخیله بوسیلهٔ زمان خانه بندیهائی میکند که جای‌وجدانیات یعنی حادثات وعوارض را درمقولات نشان میدهد . مثلاپی‌در پی‌آمدن امور درادراك نفس‌تصویر عددرا درذهن میسازد وازاین امرزمانی ادراك کمیت حاصل میشود . پس اگرکل‌آنات متوالی درذهن گرفته شود مقولهٔ کلیت خواهد بود. واگر عدهٔ ازآنات منظور شود کثرت است، واگر یك‌آن ملحوظ شود وحدت است . همچنین پریا تهی بودن زمان ازحادثات درذهن ایجاب یاسلب را مصور میسازد . ونیز اگر دوام حادثات در ذهن‌گرفته شود تصور ذات پیش میآید واگر تعاقب دائی دوامر ملاحظه شود تصور علت‌دست میدهد، واگر مقارنهٔ امور بنظرگرفته شود مشارکت یاتقابل بذهن میآید، وهمچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شودتحقق است، واگر وجودش درهمه وقت ملحوظ باشد وجوب است . پس بااین بیان دانسته شد که تصویر همهٔ مقولات که مخیله بقوه فهم میدهد از زمان ساخته میشود .

☆☆☆

مقولات راکه مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون‌گوئیم احکامی که عقل دربارهٔ مواد علم یعنی وجدانیات میکند درتحت قواعدیست که قوهٔفهم ازپیروی‌آنها چاره ندارد وذهن نمیتواند خودرا ازآنهاآزاد کند وآنها را دستور های قوهٔفهم مطلق(۱) مینامیم وقضایائی هستندذهنی وقبلی که بنیادعلم میباشندوهرحکمی که فهم‌بخواهد دربارهٔ وجدانیات بکند ازآن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی ازمقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت وکیفیت ونسبت وجهت میباشند .

پیشینیان‌گفته‌اند عقل ازقبول تناقض امتناع‌دارد واین‌فقره‌را اساس عقل دانسته‌اند وحق‌است ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی وما دنبال احکام ترکیبی هستیم وباید بنیادآنها را بیابیم .

۱ ـ یکی ازدستور های ذهنی قبلی فهم مطلق اینستکه وجدانیات همه کم صاحب اجزا میباشند واین حکم ازآنجا برمیآید که ذهن هرچه را ادراك میکند درظرف زمان ومکان وجدان میکند و زمان و مکان کم‌اند وقسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان ومکان نیست که ذهن بتواند آنرا قسمت ناپذیر تصور کند بنابراین اجزاء دارد وجزء لایتجزا باطل‌است (۲)کانت میگوید این‌حکم ازاصول متعارفهٔ وجدان (۳) است و

---

(۱) Les principes de l' entendemente (۲) مقصود جزء لایتجزای حقیقی است چنانکه لایبنیتس و بعضی ازقدما میگفتید یعنی‌آنچه نه بفرض تقسیم شدنی باشد نه بعمل واین غیر ازآن چیزی است که امروز ازعلوم طبیعی میگویند یاذیمقراطیس میگفت

(۳) Les axiomes de l'intuition

ومبنای علم ریاضی است ومربوط بمقولهٔ کم است .

۲ ـ دستور دیگر اینستکه هر امری که حادث میشود وبحس درمیآید قوتی دارد یعنی درجهٔ شدت وضعفی ازحدود صفر گرفته تامقدار نامحدود، امـا این قوت امری است واحد مانند کمی که دردستور پیش‌مذکور شداجزاء ندارد واین‌دستور درعلوم طبیعی بسیار مهم ومبنای علم قوی میباشد وکانت آنرا جنبهٔ قبلی ادراك (۱) میخواند بنابراینکه جنبهٔ بعدی ادراك حس‌است واین دستور دوم مربوط بمقولهٔ کیفیت‌است .

۳ ـ قاعدهٔ دیگر اینستکه انسان در ادراکات خود ازتصور ارتباط میان آنها ناگزیر است وآن ارتباط همانا بزمان است وسه وجود دارد : استمرار وتوالی ومقارنه وازاینجا سه‌دستور نتیجه میشود که‌کانت‌آنها را قیـاسهای تجربه (۲) مینامد وازمقولهٔ اضافه بدست آمده است .

نخست اینکه درتغییرات ذات‌متغیر همواره‌باقی است ومقدارش کم وزیاد نمیشود .

دستور دوم اینستکه تغییرات نسبت بیکدیگر علت ومعلولند .

دستور سوم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی دریك زمان باهمند بریکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این‌سه دستور هم که قاعدهٔ کلی ارتباط مدرکات میباشنددرعلوم طبیعی کمال اهمیت رادارند ودر حقیقت بنیادآن علومند وازاینروعقیده ببخت واتفاق باطل میشود .

٤ ـ ازاین گذشته سه‌دستور دیگر داریم که برای تجربهٔ انسان اصول موضوعه(۳) میباشند ومرتبط‌بمقولهٔ جهت‌اند .

اول‌اینکه هرامری که باشرایط‌صوری تجربه(یعنی باوجدانیات ومقولات) سازگار است ممکن‌الوقوع است .

دوم اینکه هرچه بـا شرایط مادی تجربه سازگـار است (یعنی محسوس میشود) موجود ومتحقق است .

سوم اینکه هرچه وجـود سازگاریش با امر واقع برطبق شرایط عمومی تجربه باشد وعدمش باآن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .

این‌بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازبخش نخستین از منطق برترین‌کانت کـه‌آنرا تحلیل برتری (٤) نامیده است ونتیجه‌اش اینکه ذهن پس ازآنکه از عوارض وحادثات

---

(۱) Les anticipations de la perception

(۲) Les analogies de l'expérience

(۳) Les postulats de la pensée Empirique

(٤) Analytique transcendantale دوکتاب ازکتابهای ارسطو درفن منطق Analytique نام دارد یعنی تحلیل‌که درآنها ارسطوقیاس و برهان راتحلیل یعنی تشریح کرده‌است وچون‌کانت دراین قسمت ازکتاب چگونگی فهم را تشریح وتحلیل‌کرده است آنرا باین نام خوانده است حکمای ماهم‌گاهی لفظ یونانی را بکار برده انالوطیقاگفته‌اند .

خارجی متأثر شد وآن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده ومعلومات قبلی هستند ریخت ، و وجدان وتجربه را درست کرد ، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزلهٔ ماده میشود وفهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول در میآورد وآن مقولات نیز در سرشت عقلند واموقبلی میباشندسپس‌مفهوماتیکه از این‌راه بدست‌آمده براهنمائی دستورهای قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل دربارهٔ عوارض وحادثات مینماید ونفس انسان ازین راه برآنها عارف میشود .

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش از این‌در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تائید و تکمیل شدودانستیم که‌علم انسان وجدانیاتی است که ازراه حس برای اودست میدهد وذهن‌بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت می‌بخشد یعنی‌آنها را بصورت‌عوارضی که بادراك ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست وفهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم آنسان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را میسازد وقالب ریزی میکند . بعبارت دیگرآنچه ما ادراك میکنیم همه درذهن ما ساخته میشود وواقع نفس‌الامر را نمیدانیم چیست . بازبعبارت دیگر عقل‌ماقوانین‌خود را برامور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه برحقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است درمیآورد . پس جهانی که‌ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ماست و قوانینی که ما درجهان تشخیص میدهیم قوانینی است که‌عقل ما بدان سرشته شده است . مثلا رابطهٔ علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساختهٔ عقل است ودر عالم حقیقت معلوم نیست‌ترتب معلول برعلت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کانت‌نظر اصالت‌تصوری(۱) است بوجه اشد ، یعنی غیر ازتصورات ذهنی وجودی در علم قائل نیست وجهانرا یکسره وهم و پندار میداندواز هرسوفسطائی سوفسطائی‌تراست ومعلومات را بعوارض وظواهر تعلق میدهد نه بحقایق بلکه به‌حقیقتی قائل نیست چون جهانرا مصنوع ذهـن انسان میخواند و از همهٔ این تحقیقات غرض این بود و نتیجه ایـن میشود کـه علم و فلسفه مـوضوع و معنی ندارد.

کانت این معنی را پیش بینی کرده و درپایان تحلیل بـرترین یعنی بخش اول از منطق برترین تحقیقاتی دارد که‌حاصلش اینست که من نه سوفسطائیم ونه اصالت‌تصوری نه نفی‌موجودات میکنم ونه‌منکر حقایقم‌و نه علم‌وفلسفه را بیمعنی میدانم من‌درعقل‌انسان صرافی میکنم و میزانش‌را میسنجم و حدودش را معین میکنم تا معلوم شود که دست عقل بکجا میرسد و بکجا نمیرسد و میگویم فهم وعقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراك میکند و تنها علم بامور طبیعی را میتواند دریابد یعنی‌آنچه بتجربه‌در

---

(۱) Idéaliste

میآید واگرمبانی تجربی را از ما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت . ونمیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنیم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراك نمیکنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبه عقلی وقبلی دارند و اموری هستند درحد خود پراکنده وبیمعنی که عقل وفهم آنها را جمع آوری میکند و بآنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست ومانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی وقبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بی معنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد براینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشد(۱) زیرا که ظهور کننده میخواهد (۲) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیراز ما فهم وعقلی داده باشد که قوهٔ ادراك آن ذوات را دارد آنسان که ما عوارض را وجدان میکنیم ولی عقل ما با آنکه حکم بوجود آن ذوات می کند از آنها وجدان ندارد وجز ظهورات چیزی نمیتواند ادراك کند واین عجز عقل راازرسیدن بدرك ذوات پس از این بازدنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازه‌ای که درقوهٔ بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس ازفراغ از نقادی عمل نظری مطلق بآن خواهم پرداخت) .

و اما اینکه میگویم آنچه ما درك میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این ظهورات آنها هستند پوچ و بی‌حقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج درذهن ما وارد میشود برحسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد ووجه جمعی که حاصل میشود تصوری است که ما ازشیئی داریم و این تصورشیئی

---

(۱) چنانکه درحاشیه صفحهٔ ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان phenomenes میگویند واین لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراك میشود ومخصوصاً با ادراك حسی در مقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است وآن Nouménes است یعنی معقولات باین ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر و محسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظرا برای مثل بکار برده است و بنا براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت phénoménes (عوارض) و Nouménes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته‌ایم اشاره بآن است .

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته‌اند که دررابطهٔ علت ومعلول تردید کرده است و با اینحال وجود ظهورات رادلیل بروجود ظهورکننده دانسته و برنخورده است که نقض سخن خویش کرده است . حق اینست که کانت چیزی رانفی نمیکند و چنانکه درمتن بیان کرده‌ایم میگوید حکم عقل و اقتضای فهم ما چنین است وما تخته بند عقل خود هستیم و چارهٔ ازپیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مطابق نباشد ومثلا یکی از دستورهای ذهنی وقبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمهٔ علت ومعلول بود هرچند من درنقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستوراختراع عقل من است اما تا وقتی که عقل من چنین می یابد چاره از تصدیق ندارم.

واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که در بیان‌مقولات‌روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیزامر واحدی است که بنحو قبلی‌از وجدانیات متعدد حاصل میشود . این توجهی که من از وجود اشیاء میکنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند و حتی من بردکارت اعتراض دارم که اونفس را اصل دانسته‌و برای یقین بوجودموجودات دیگر راه‌پرپیچ وخم اختیارکرد وحال‌آنکه اگرموجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما میکنند نباشند نفس ماهم از وجود خود نمیتواند آگاه شود و در واقع ادراك نفس از خود با ادراك موجودات مقارنست ولازم وملزوم یکدیگرند.

پس من میگویم ادراك ما نسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت‌همین است که ادراك میکنیم (۱) واگر ازاین جهت‌به‌عجز قوهٔ ادراك خود پی‌بردیم از طرف دیگر حقیقت علم‌را بدست‌آوردیم ومشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل‌شد باینکه دانستیم که عالم با معلوم متحد است باینوجه که معلوم مصنوع‌خود عالم است‌واصحاب تجربه(۲) (مثلاهیوم) که‌تنها حس راعلم‌میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلا افلاطون و دکارت) هم تنها معقولات را حقیقت میدانند و محسوسات رانمایش بی‌حقیقت میشمارند اشتباه کرده‌اند و کسانیکه‌اعتمادشان تنها بتعقل‌است مانندکبوتری هستندکه چون می بیند درپرواز برای پس‌زدن هوا باید بال بزند وقوه بمصرف برساند و بال خودرا خسته‌کند تصور کند اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هر چندهوا یك اندازه مزاحم عمل‌اوهست ولیکن‌تکیه‌گاه اوست واگر نبوداصلا پرواز مقدور نمیشد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه راکرده‌وبلند‌پروازی نموده‌اند وادعای ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است پس حق این است که‌علم انسان تجربه‌ای است که عقل‌آنرا می‌پروراند یعنی مایهٔ علم‌هم حس‌است و هم تعقل و ازاینروست که میتوانیم احکام ترکیبی عقلی‌بسازیم وعلم‌را بر بنیادی‌استوار بگذاریم جزاینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع بریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد درعین اینکه احکام‌آنها ترکیبی است مبنای فلسفی یعنی قبلی وعقلی‌دارند اما درباب فلسفهٔ اولی بجائی نرسیدیم بلکه‌تزلزل ما بیشتر شد چون‌درضمن این‌تحقیقات هر چه دیدیم این‌بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات میتواند علم بیابد درحالی که موضوع فلسفهٔ اولی ذوات یعنی موجودات ثابت میباشند .

اینك ببیان اصول بقیهٔ منطق برترین کانت می پردازیم وعاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد.

---

(۱) حکمای ما میگفتند حکمت علم بحقایق است درحدود طاقت بشر پس‌درواقع کانت میخواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد .

(۲) Empiristes (۳) Rationalistes

بهرهٔ چهارم

جدل برترین

تاکنون آنچه از تعقل گفته‌ایم مربوط بقوه‌ای بوده است که عقل بواسطهٔ آن امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم. اما کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال میکند و آن بالاترین مرتبهٔ فهم است یعنی اینکه از جمع‌آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید و بآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده‌اند. معقولاتی را که کانت اینجا درنظر دارد برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت.

اگر درست بنگریم میبینیم در این قسمت کار عقل این است که ازمعلول بعلت(۲) برسد و دراین عمل چون برای معلولی علتی دریافت برمیخورد باینکه آن‌خود نیزمعلول است و این‌رشته را مسلسل‌مییابد ولیکن‌عقل انسان تسلسل رانمی‌پذیرد وضروری میداند که بجائی منتهی شود وعلتی بیابد که خود معلول نباشد ودراین جستجو بسه‌ذات متوقف می‌شود: اموری راکه در درون وجود خوداو روی میدهدمنتهی بنفس(روان)(۳)میکند از اموری که بیرون از وجودخود می‌نگرد مجموعهٔ تعقل میکند که جهان (٤) مینامیم و سرانجام روان وجهان هردو را معلول یك حقیقت بی علت می‌یابد که او را خدا (٥) میخوانیم وهمین سه ذاتست که پیش از اینهم بعنوان معقولات (٦) بآنها اشاره کردیم.

از اینرو درشناخت صور معقول سه شعبه پیش میآید روانشناسی یا خودشناسی (۷) و جهان‌شناسی (۸)وخداشناسی(۹) ومجموع‌این‌سه شعبه فلسفهٔ اولی(۱۰)راتشکیل‌میدهد و فیلسوفان تاکنون مدعی بوده‌اند که این مقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور میشوند بقوهٔ عقل و نظر میتوان اثبات کرد وبنیاد فلسفهٔ نقدی کانت براینست که این ادعا را باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوهٔ عقل نظری نه میتوان ادراك کرد و نه میتوان اثبات نمود واین مقصود بوسیلهٔ دیگر باید حل شود زیرا چنانکه پیش ازاین نمودار ساختیم‌قلمروعقل نظری محدود بتجربیاتست که‌عوارض‌میباشندو هنر عقل همین است که عوارض ذوات راکه ازراه حس باومیرسند در تحت‌انتظام‌وقاعده

---

(۱) idées یا Concepts de la raison pure (۲) بر حسب معمول علت را Cause و معلول‌را Elèet میگویند امادراینجاکانت علت‌را Condition (شرط) ومعلول‌را Conditionné (مشروط) میگوید (۳) Ame

(٤) Univers و یونانی Cosmos (٥) Dieu (٦) Nouménes

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Théologie

(۱۰) Métaphysique اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس ولف وحکمای دیگرآلمان‌در فلسفه مقررساخته بودند.

درآورد ومعلوم ومعقول بسازد .

نظر بـاین منظورکانت اینقسمت ازتحقیقات خود را جدل برترین (۱) مینامد زیرا میخواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان دراثبات صور معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگرچه قصد مغـالطه نداشته وفقط سهو کرده‌اند

اشتباهی که فیلسوفان جزمی دربـارهٔ اثبـات ذوات بقوهٔ عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان دربارهٔ کنارهٔ افق دارند که آنرا پایان سطح زمین میانگارد وچنین میپندارد که آنجا آسمان بزمین پیوسته است اماهرچه بکوشند که بآن برسند دورتر میرود واین اشتباهی است که عقل هیچکس ازآن مصون نیست مگراینکه پیش بیاید و رفع اشتباه نماید .

درقسمت روانشناسی(۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را بـرای انسان امری بدیهی میخوانند وچنین میپندارند که بدلیل وبرهان جوهر وبسیط ومجرد ویگانه وجاوید بودنش را اثبات میکنند . مثل‌دکارت نخستین‌چیزی راکه درفلسفه اصیل ویقین دانست این بود که «میـاندیشم پس هستم» یعنی‌آنکه اورا «من» میگوئیم وخاصیتش اینست‌که فکر دارد البته وجود دارد وجوهری است مستقل ازتن وچون ابعاد ندارد مادی نیست ومجرداست اگر درست بنگریم این استدلال‌غلط است (۳) ازاینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرد که متعلق باوست ؟ زیرا درتحلیل برترین‌آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که بـرای انسان دست میدهد ازاینکه امور حسی را وجدان میکند وآنهـا را بوسیلهٔ مقوله توحید میدهد وفکر یـاعلم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند واینکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه آنهم‌منشاءآنهم بسیط است ؟ واگر چنین بـاشد پس جسم را میتوان گفت بسیطو مجرداست‌چون هیچ‌جسمی بی‌سنگینی نمیشودوسنگینی‌امری‌است‌بسیط وابعادهم ندارد پس مجرد است .

راست است که‌جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من‌میباشد امااین دلیل نمیشود که این «من» جوهر مجرد مستقل ازتن باشد چون غیر ازهمینکه اوشرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی وادراکی ازاونداریم پس دکارت وفیلسوفان دیگرشرط علم را موضوع علم قرار داده‌اند ودرجملهٔ «میـاندیشم» موضوع محمول را موضوع بمعنی جوهر گرفته‌اند واشتباه دراینجاست .

---

(۱) Dialectique transcendantale

(۲) دراینجا مقصود ازروانشناسی Psychologie rationelle یعنی روانشناسی تعقلی است که اثبات‌جوهر ومجرد وجاوید بودن‌نفس رافقط بدلیل‌وبرهان میکند وازمباحث فلسفهٔ‌اولی‌است نه‌آن روانشناسی که حالات‌نفس رابمشاهده وتجربه‌درمیآورد وآن ازعلوم طبیعی است.

(۳) استدلال‌غلطی کـه مبنی براشتباه است‌نه برمغالطه وآنرا Paralogisme میگویند .

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و برفرض که ثابت باشد مجرد وغیرمادی بودنش ثابت نمیشود چون ماجوهر مادی راهم نمیدانیم چیست پس روانشناسی تعقلی (۱) اساسش باطل است .

تحقیقات کانت دراین مبحث بسیار مفصل وغامض است وماداخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم ومانند همه مباحث دیگر فلسفهٔ کانت باید بهمین اشارت اکتفا کنیم ولیکن بازیادآوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد وجاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور ببرهان عقلی در نمیآید وفلسفهٔ اولی ازاینجهت پایهٔ استوار ندارد .

☆☆☆

اماجهان شناسی . کانت میگوید عقل ماعوارض وحادثات راکه میبیند آنها رامجتمع ومتحد میکند وازآن مجموعه تصور جهان رامیسازد ودراین تصور جهان چهارفقره صور معقول پیش میآید که هریك مربوط بیکی ازمعقولات اصلی میباشند . یکی مربوط بکمیت وآن مقدار زمانی ومکانی جهان است . دوم مربوط بکیفیت وآن چگونگی تقسیم مادهٔ جهان است یعنی حدتقسیم وجزء بسیطی که بایدبآن برسد . سوم مربوط باضافه وآن رشتهٔ علت ومعلول است که منتهی بعلت نخستین باید بشود . چهارم مربوط بجهت است که رشتهٔ وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد .

تاوقتیکه باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنهارا وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم دربارهٔ آنها رایی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام(۲) میشویم یعنی در هریك ازآن صور معقول دوحکم متناقض در میابیم که هردوموجه میباشند وهردونقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام برحسب سلیقهٔ خود حکمی راگرفته اثبات کرده‌اند حکم دیگر رانقض نموده‌اند واین نشانی جدلی بودن استدلال وبی بنیاد بودن موضوع گفتگوست .

صور چهارگانه وتنازع احکام متناقض درآنها ازاین قراراست :

تنازع ۱ ـ جهان کران دارد یابیکران است ؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی وآغاز زمانی داشته یانداشته است ؟ هریك ازاین دووجه را جماعتی مدعی شده واثبات کرده‌اند ولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچ یك ازاین دوحکم متناقض پذیرفتنی نیست وهر دورا میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم

---

(۱) Psychologi erationnelle که پیش ازاین بآن اشاره کرده‌ایم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی واستدلالی که پس ازتحقیقات کانت امروز تقریبامتروك است درمقابل روانشناسی آزمایشی Psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس ازروی مشاهده وتجربه وآن امروزعلمی است مفصل وبسیارمهم ودلچسب ومتضمن فواید بسیاراست .

(۲) Antincmie (۳) تحقیقات کانت دراین مبحث نیزمفصل است ودرهریك ازصورچهارگانه یك طرف قضیه (Thése) راعنوان واثبات میکنند آنگاه قضیهٔ نقیض‌را (Antithèse) عنوان واثبات مینماید و مابناچار باختصارواشاره میگذرانیم .

پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است واز معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموری است که بوقوع پیوسته ومتحقق شده است امور متحقق راچگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است چون جهان ازاشیاء ساخته شده چگونه میتوان شمارهٔ اشیاء موجود را نامتناهی دانست ؟ واگر بگویند ابعادش محدود است چون درورای حداو البته فضا هست پس جهان باآن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است وفضائی که جهان دراو نیست عدم است پس میان وجود وعدم چه قسم اضافه ممکن است .

تنازع ۲ـ درجهان جوهر بسیط هست یانیست ؟ اگر بگویند نیست میگویم جسم که که جهان ازوساخته شده بحصرعقلی یا بسیط است یامرکب واگرمرکب است مرکب ازاجزاء بسیط است پس درهرحال وجود جزء بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست میگویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیرنباشد؟ چون اگرقسمت نپذیرد ابعاد ندارد واگرابعاد نداشته باشد جسم نیست .

تنازع ۳ـ آیا همه امور موجب‌اند یااختیاری هم هست ؟ اگر بگویند همه موجبند میگوئیم پس رشتهٔ علت ومعلول بکجا میرسد درصورتیکه عقل تسلسل رانمیپذیرد؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول وموجب نیست وباختیار خود علت میشود میگویم این امر البته پیش ازمعلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علیت نداشته است سپس علت شده است وچون مختاراست البته علت شدنش علت نداشته است پس درقاعده وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود .

تنازع ٤ ـ وجودی که واجب باشد هست یانیست ؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیرتنازع سوم است . اگربگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یاجزء ودرون آن یا بیرون جهان . مجموع جهان نمیتواند باشد چون مجموعه‌ای ازممکنات نمیتواند واجب شود . بیرون ازجهان هم نیست چون علت شدنش ناچارآغاز دارد وامری است زمانی و امرزمانی بیرون ازجهان نمیشود . جزءجهان‌هم نیست چون اگرجزئی ازجهان غیر معلول باشد رشتهٔ علت ومعلول مختل میشود .

درمقابل این تنازع وتناقص‌احکام، بیطرف نمیتوان بود چون مطلب مهم است و باید تکلیف رامعلوم کرد . پس میبینیم درتنازع اول ودوم قضیه ونقیضش هردو بیمعنی است چون گفتگو ازآغاز وانجام وحدود جهان وکل وجزءآنست ودرقضیه ونقیضش جهان ازیك جنبه نگریسته میشود ومیدانیم که‌آنچه ما ازجهان ادراك میکنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض وحادثات است ومربوط بذوات نمیشود ومفهوماتند نه معقولات (۱)

---

(۱) مفهومات ومعقولات بآن معنی که کانت درنظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند ومعقولات راجع بحقایق وذوات .

یعنی آنچه ادراك میکنیم وجودهائی‌است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است پس درآنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی وآغازداشتن یانداشتن وبسیط ومرکب بودن مورد ندارد و بیمعنی است .

اما درتنازع سوم و چهارم میبینیم احکام شاید بیك جنبهٔ واحد ازوجود متعلق نباشد زیرا واجب وممکن وعلت ومعلول شاید که ازیك جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل ویکی مفهوم یعنی اختیار ووجوب متعلق بذات وجبرو امکان و وجوب ترتب معلوم برعلت راجع بعوارض باشد ودراینصورت تناقضی درکارنخواهد بود .

درتنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات ومبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت دارد وامکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف باز میکند اما درهر صورت اینکاراز عهدهٔ عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینك عجزاورا ازحل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .

☆☆☆

آمدیم برسرخدا شناسی . درقسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل میکند خود را محتاج میبیند که بوجود واجبی قائل شود ورشتهٔ معلومات را بعلتی که خود معلول نباشد منتهی نماید امادراین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود. درمبحثی که اکنون گفتگو میکنیم مسئله ساده وجود واجب وعلت نخستین نیست بلکه فکرانسان متوجه حقیقت مطلقی‌است که اوراخالق وصانع جهان مجرد وواحد و دانا ومرید وحکیم ومهربان بداند . بعبارت دیگرخدائی که ارباب دیانت وحکمای الهی درنظردارند ودل ماهم باو گواهی میدهد اما آنها میخواهند وجود اورابدلیل عقل ثابت کنند ودراین امر بخطا میروند زیرا که راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که میآورند هیچکدام قاطع ووافی نمیشود .

چون در براهین حکما براثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم میبینیم همه منتهی بسه برهان اصلی میشود (۱) .

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت وهم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی واصحاب عقل همانرا بعبارت مختلف پذیرفته‌اند و بطور خلاصه اینست که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم وذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ ولزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای

---

(۱) نظرکانت به لایبنیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحهٔ ٦٧ همین کتاب

مثلث، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را مطلق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم اوست اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است ؟ این حکم درمقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صدپاره زرمسکوك دارم پس صدپاره زرمسکوك در بغل دارم . البته ممکن است صدپاره زرمسکوك داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول، همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستم اما تصورش مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن ازمعلول ها بعلت نخستین واز ممکنات بواجب است ولیکن برفرض اینکه این فهم مادرست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست ؟ وبچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یامجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد ؟ مگراینکه وجود واجب وعلت نخستین را مستلزم کمال بدانیم دراینصورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی باین وجه که میبینیم امور جهان نظام دارد ومتوجه غایتی است پس ارادهٔ ناظمی درکار است . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست میرسیم میبینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که مادر پی آن هستیم ؟ اولا چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد ؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده‌ایم تامبدأ اوراکامل بدانیم ؟ واگر نظر بکمال مبدأداشته باشیم باز ببرهان وجودی برگشته‌ایم .

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسر نیست اگر ازموجوداتی که بعلم مادرمیآیند بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض وظهوراتند ومادی میباشند وآنکه منتها الیه این عوارض است بایدازجنس خودآنها باشد. اگرازاین عوارض وظهورات بگذریم وبخواهیم بعقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم دست ما تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است وباثبات عقلی نمیرسد دست منکران هم بجائی بندنیست وراه طلب بازاست .

☆☆☆

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازقسمتی از کتاب کانت که آنرا جدل برترین نامیده وخواسته است اثبات کند که روان وخدا وجهان هرسه صوری هستند که عقل آنها رامیسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصورات کثیری است که درذهن رخ میکنند وقوهٔ عقل پس

ازآنکه آن صور را ساخت آنهـا را ذوات میپندارد وغـافل میشود ازاینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست ازتصوری که هر کس دارد ازامر واحدی که عوارض درون ذهن خود را بـاومنتهی میکند . وجهـان تصوری است کـه عقل آنرا ازمجموع عوارض بیرون ازذهن میسازد . وخدا تصورات ومفهومات مختلف غیرمرتبط ذهن‌میباشند ووسیلهٔ توحید فکر وشرط مایهٔ علم انسانند والبته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است وتـا بامور مختلف وحدت ندهد نمیتواند ازآنها ادراك روشن داشته باشد . امـا اینکه این معقولات بـا حقیقت واقع مطابق بـاشد یـا نبـاشد مسئله دیگری است که عقل نظری از حـل آن عاجز است .

بهرهٔ پنجم

مـاحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگرمیخواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری بدرستی بشناسانیم میبایست این‌فصل را چندین برابر کنیم واین مختصر گنجایش آنرا ندارد بنابراین بسیاری ازمباحث راکه ضرورت تام ندارد ترك کردیم، مسائل مهم را هم‌تا میتوانستیم فشردیم، دربیان مطلب هم ازپیروی تام‌کانت چشم پوشیده بصورتی درآوردیم که برای کسانیکه هیچ‌ازآن سابقه ندارند قابل فهم باشد . اینك مـاحصل کتـاب راخلاصه کرده ختم میکنیم وبه‌بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم .

مسئله‌ای که‌ازآغاز کتاب‌نقادی عقل مطلق نظری‌طرح شداین بود که‌علم برای‌انسان چگونه حاصل میشود وبمعلومات تاچه‌اندازه میتوان اطمینان داشت وفلسفه تاکجامیتواند محل اعتماد باشد .

جواب این سئوالات داده‌شد ومعلوم گردید که ذهن انسان سه‌قوه دارد : حس‌وفهم وعقل، واین‌سه‌قوه درمراحل مختلف هرکدام یك‌اندازه عمل توحیدی دارند . درمرحلهٔ اول‌بوسیلهٔ تأثیرات مختلفی که ازخارج باومیرسد وجدانیاتی پیدامیکند وآنهارا بمنزلهٔمواد تلقی کرده صورت‌زمان ومکان‌بآنها میپوشاند وازاینراه عوارض وحادثات درذهن متصور میشوند . درمرحلهٔ دوم این عوارض را قوهٔ فهم همچون موادتلقی میکند وبآنهاصورت مقولات را میپوشاند وکلیت میدهد وعلم تجربی رامیسازد . درمرحلهٔ سوم این معلومات تجربی موادی میشوند که عقل بآنها صورت وحدت میپوشاند وصور معقول راکه آخرین آمال انسان است جلوه گر میسازد .

بنـابرین علوم یعنی ریـاضیات وطبیعیات محل اعتمادند برای اینکـه درآن علوم ذهن احکامی قبلی میکند دربارهٔ اشیاء برطبق صوری که خود اوبرحسب وجدانیات

خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است وچاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم واقع نفس‌الامر هرچه میخواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود وکلیت وعمومیت دارد وهمه جائی وهمه وقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانندولیکن ازجهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاکان است و فلسفهٔ اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت ولایبنیتس درنظرداشته‌اند موجه نیست زیرا که ذهن انسان اموری را که برترازحس میباشند وجدان نمیکند و خانه عقل برای دریافت روشنی‌علم جزحواس‌روزنه‌ای ندارد وفهم وعقل جز اینکه از وجدانیات‌حسی انتزاع کلیات کنندکاری نمیتوانند و باآنکه مفهومات و معقولات صورت علمندومادهٔ علم را از حواس میگیرند و ازهمین دو راه تجربه حاصل میشود چگونه بتوسط آنها ازعلم تجربی میتوان استفاده کرد ؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است وفلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینستکه کسی بخواهد کاخی بسازد که سر برآسمان برآورد اما بیش از کفاف یك خانهٔ متعارفی مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانندآنستکه کسی بخواهد بانردبان‌بآسمان برود یا ازسایهٔ خودفراتر بجهد. کسانیکه این ادعا رادارند اشتباهشان‌از این است که قوانین‌ومقتضیات عقل‌خودراقوانین حقیقت امورمیانگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لااقل موادی بدست آورده است که با قالب هائی که دارد بآنمواد صورتی بدهد بنابراین حکمت طبیعی وحکمت ریاضی یا فلسفهٔ‌سفلی وفلسفهٔ‌وسطی موضوع حقیقی دارند . اما فلسفهٔ اولی بیمایه است چون از ذوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی دردست نیست و علمی نمیتوان داشت .

ولیکن چنین نیست که این‌صوریکسره بیهوده و بی‌معنی باشند چه گذشته ازاینکه تنظیم کنندهٔ معلومات ما هستند این‌خاصیت بزرگ را دارند که طرح‌مسائل میکنند واین صور معقول که در ذهن جلوه گر میشوند وجودشان ممتنع نیست بلکه محتمل است واگر عقل مطلق نظری ما را بحقیقت‌آنها نمیرساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما میسازد و برماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم .

علم را ازخدا آغازکردن شوخ چشمی است اما وصول بخدا را پایان سیر خود دانستن‌حق است .

پس نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی‌ما را ازجهل مرکب‌بجهل بسیط میرساند واین خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم .

☆☆☆

در هر حال چنانکه مکرر گفته‌ایم نقادی مقدمهٔ فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوهٔ علمیه و عقلیهٔ انسان چیست وروشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات وحقایق آنها کوتاه است ودرآن امور ساختن فلسفهٔ اولی و جزم درآن بوسیلهٔ عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی درعوارض وحادثات میتوان بمدرکات عقل اعتماد نمود . سپس کانت از پی آن شد که فلسفهٔ طبیعی (۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند امـا توجه کرد که امری فوری‌تر از آن در پیش دارد باین‌معنی که هرچند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی ومجردات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکارهم نمیتوان کرد بلکه آن امور عقلا محتمل‌اند و ازراه دیگر یعنی ازراه عقل‌عملی جزم باثبات‌آنها هم‌میسر میشود ولیکن تا وقتیکه این فقره را محقق نساخته است اذهان مشوب خـواهد بـود و شایبهٔ سوفسطائی بودن اوخواهد رفت ومایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق‌درچگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت وچند سالی که از عمرش مانده وقوایش برجا بود مصروف این‌کار ساخت و آنرا بپرداخت و از اینروست که فلسفهٔ طبیعی را که وعده داده بـود نتوانست تدوین کند .

اینك میپردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی‌عقل مطلق عملی که مقدمهٔ فلسفهٔ‌علمی یعنی علم اخلاق وسیاست .

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را میتوان بدو دسته منقسم‌نمود فیلسوفان وارباب دیانات .

فیلسوفان حسن را از آنرو واجب میشمردند که خوشی وسعادت نوع بشر و افراد انسان یاکمال نفس ایشان بسته بآن است .

ارباب دیانات حسن عمل‌رااز آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل‌نموده وپس ازین زندگانی از هرکس چیزی باقیست که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یاکیفر در مییابد .

کانت متدین بدین مسیحی بود و ازکودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی درعقل‌مطلق‌چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درك حقیقت ذوات عاجز است و بنابراین وجود پروردگار ونفس و بقای او را باستدلال عقلی نه میتوان ادراك کرد ونه میتوان اثبات نمود.

---

(۱) Métaphysique da la Nature

پس چنین بنظر میرسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شد و هم اساس عقلی دیانت ازمیان رفت واین مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود وحقانیت دیانت برچه پایه است .

این مشکل راهم کانت بنقادی در عقل مطلق حل نمود اما نه عقل نظری بلکه عقل عملی نتیجهٔ تحقیقات خود رادرچند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر ازهمه یکی رساله ایست که بنام مبانی فلسفهٔ اخلاق (۱) ویکی کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) ودر اینجا هم ما برای اینکه سخن پردرازنشود وبرفهم نیزدشوارنگردد ناچارازروش بیان کانت منحرف شده مطالب رابصورتی درمیاوریم که بذهن نزدیك باشد .

☆☆☆

مرادکانت ازعقل مطلق عملی آن جنبه ازعقل است که ارادهٔ انسانرا برعمل نیك میانگیزد وازعمل بد بازمیدارد .

پس باید ازاینجا آغاز کرد که ببینیم خیرونیك مطلق چیست زیرا هرچه را مردم نیك میخوانند چون درست بنگری نیك مطلق نیست بلکه نیك است باشرط . مثلا مال نیك است بشرط اینکه آنرا بمصرف خیربرسانی . جاه نیك است بشرط اینکه آزاربکسی نرساند . حتی فضل وعلم نیك است باین شرط که درمورد صحیح بکاررود وهمچنین است همه نیکیهای دیگر که نیك است اگر باحسن نیت وارادهٔ خیر بکار برده شود وگرنه بد وشرخواهد بود .

پس نیك مطلق بی‌شرط یا بعبارت دیگرمبدأ نیکی حسن نیت‌واراده خیراست .

حسن نیت یا ارادهٔ خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیااحسان بدیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

دراینجا هم چون درست بنگریم میبینیم ارادهٔ خیریك کلمه است وبس وآن پیروی ازتکلیف است یا عزم برادای تکلیف وچون غالباً هوی هوس یعنی اموریکه طبع انسان طالب آنهاست باتکلیف معارضه دارد پس ارادهٔ خیر بسیاری ازاوقات باتمایلات طبع در کشمکش میباشد وآن هنگام است که ارادهٔ خیربدرستی نمایان میشود .

تکلیف راچرا باید بجا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است وهیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد واگر کسی ادای تکلیف راازبیم کیفر یابامید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود یادفع زیان کرده است ونمیتوان گفت ارادهٔ خیروحسن ونیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابعت ازقاعدهٔ کلی

---

(۱) Fondements de la Métaphisique des moeurs

(۲) Critique de la raison pratique

انجام میدهد . بعبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم ومقدس است وچون محترم ومقدس است باید از آن تبعیت نمود وفرق است میان آنکس که عملی میکند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش باقانون سازگاراست . دومی عملش مشروع است اما اولی نه تنها کارمشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جزادای تکلیف منظوری نداشته است ونیزفرق است میان آنکس که عملی ازروی تمایل طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف واحترام قانون میکند. اولی حظ نفس برده است ودومی ارادهٔ خیروادای تکلیف کرده است .

دراینجا بعضی ازمحققان بجد یا بهزل سربسر کانت گذاشته گفته‌اند پس شرط ارادهٔ خیروحسن نیت اینستکه عمل نـاگوار باشد واگرمن از روی عاطفه ازیتیم نگاهداری کنم وبنابر رقت قلب دست بینوائی رابگیرم ثوابی نکرده‌ام . ولیکن منظـور کانت این نیست بلکه عکس اینست واگر کسی کارخیر را ازروی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است وهرچه بیشتر کارخیر را ازروی رضا و رغبت بکند خیرش بیشتراست . مقصودکانت اینستکه آنچه انسان را بکارخیر برمیانگیزد باید نه‌مصلحت اندیشی ومنفعت جوئی باشد نه عاطفه وهوای نفس زیرا اگر بنا برخلاف این باشد ممکن است مصلحت یاهوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که باتکلیف منافی است .

پس محرك بـاید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف بـا کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اماخوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اوست.

بنابراین برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید برحسب تکلیف باشد وگرنه ممکن است نیك باشد امـا اخلاقی نباشد . مثلا درستکاری بازرگانان نیك هست اما اگرنظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است ، همچنین حفظ وجودموافق تکلیف هست اماملایم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون اززندگانی بیزار میشوند خودکشی میکنند پس اگردرآنحال ازخودکشی دست بازدارند عملشان اخلاقی است یعنی برحسب تکلیف است . کسی که از روی رقت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسیارنیك میکند اماعملش اخلاقی نیست چون همانکس اگر ازمردم آزاردید ممکن است دلش سخت‌شود واحسان نکند . هرگاه کسی باوجود گرفتاری بکارهای خود وجفاکاری ابناء روزگار بر حسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .

وازعبارات کانتاست که «من خواب میدیدم ومیپنداشتم زندگانی تمتع است چون بیدارشدم دیدم تکلیف است » .

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنستکه شخص دراوبه نتیجه ننگرددوغـایتی درپیش نداشته باشد وتنها ازروی تکلیف بکند وبـرای اینکه قانـون یعنی امرکلی را رعایت کرده باشد .

نظر باینکه تکلیف همانا احترام ورعایت قانون یعنی قاعده کلی است نخستین قاعدهٔ اخلاقی که خودرا بآن مکلف میبینیم اینست : همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس وهمه وقت وهمه‌جا قاعدهٔ کلی باشد .

مثلا یکی ازدستور های اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعده‌ای که بدست‌دادیم سازگار است یعنی میتوان خواست که وفای‌وعده کلی باشد چراکه اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت وکسی نمیتواند بوعدهٔ کسی دل ببندد . همچنین یکی ازدستور های اخلاقی اینستکه ردامانت واجب است واین دستور باید قاعدهٔ کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد وجایز شمرده شود که امانت را بصاحبش ردنکنند موضوع امانت منتفی‌میشود وامانت معنی نخواهد داشت. ونیز ازدستور های اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعدهٔ کلی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم براینستکه ازیکدیگر دستگیری کنند وگرنه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی نمیماند .

ازتحقیقاتی که تاکنون کرده‌ایم برمیآید که درپیش چشم داشتن قانون وقاعدهٔ کلی ووجوب پیروی ازاو مربوط بحس وتجربه نیست چون نه مبنی برتمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی، پس امری است عقلی‌وقبلی . عقل مطلق است که بانسان حکم میکند که ارادهٔ خیر وحسن نیت داشته باشد وفرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی وقاعدهٔ کلی رامحترم بداری واین امر که ازجانب عقل‌عملی صادر میشود امرقطعی وغیر مشروط ومطلق است . (۱) اوامر دیگر که غالباً انسان ازآنها پیروی میکند امر مشروط است (۲) مثلا اگر میخواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن، اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو ودرستکار باش وهمچنین براین قیاس . اما در احترام قاعدهٔ کلی وادای تکلیف عقل امر قطعی غیر مشروط میدهد ووقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعده کلی باشد این امر شرطی ندارد ومطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصلحت شخصی توباشد خواه نباشد ارادهات باید خیر باشد وعمل را باید برحسب تکلیف انجام دهی که‌آن قاعدهٔ کلی است واگر میل طبیعت‌یا مصلحت شخصی را پیروی کنی ازامر مشروط مطابعت کرده‌ای نه از امر مطلق، وآن اخلاقی نخواهد بود .

این امرقطعی را چون بصورت حکم عقلی در میآوریم میبینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم میشود که درامور اخلاقی یعنی درمسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی‌قبلی یافت میشود پس‌درآن جنبه‌ای‌ازعقل‌هم میتوان وارد نقادی شد جزاینکه‌در

---

(۱) Impératif catégorique اینجامطلق بآن معنی که درنقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه بمعنی غیر مشروط است . (۲) Impératif hypothétique

نقادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز درامور حسی وتجربی کوتاه یافتیم وعجزاورا مشاهده کردیم ولیکن درعقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود ودست عقل بجائی بندهست .

☆☆☆

گفتیم اوامرعقل درادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت های نسبی (۱) است مانند تندرستی ومحل اعتماد بودن وزندگی رابخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی واضافی است نه کلی ومطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی درکار نباشد چه درآنصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری ومطلق وکلی برای انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امرقطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد .

بنابرین هریك ازموجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله وطریق رسیدن بغایتی است بجز خود انسان که اوخود غایت است . ازاینجا یك قاعدهٔ دوم اخلاقی بدست ماميآيد که باین عبارت درمیآوریم : چنان رفتار کن که هر آنرا خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بپنداری نه طریق وصول بغایت . ازاین قاعده دستور های پیشین هم بخوبی مفهوم وروشن میشود یعنی درهریك ازآنها درست بنگریم میبینیم اگر خلاف کنیم انسان راطریق گرفته‌ایم نه غایت .

ازاینجا نیتجه میشود که هرفردی یعنی هرشخصی ازنفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی (عقلش غیرمشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل ومقصود بالذات وچون حاکم بر اعمال انسان است وحکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنن وازاینجهت بانفوس دیگر برابر است . پس درامور اخلاقی محکوم عقل خویش است وپس از خارج هیچ نوع امر واجباری براونیست ولازم نیست باشد . پس حسن نیت وارادهٔ انسان برخیر یعنی عقل عمل اومستقل وآزاد است بنابر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است ومیداند چه باید بکند . وازهمین روست که موجودات عاقل میتوانند درتحت قوانین مشترك زندگانی کنند وهیچیك محکوم دیگری نباشند زیراکه آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر اراده عقلی همگان میباشند .

حاصل اینکه بعقیدهٔ کانت ارادهٔ هرعاقلی بایدقانونی کلی نمایان‌سازد چنانکه غایات مطلق برهیئت اجتماعیه حاکم شود وبنابراین قاعدهٔ سوم اخلاقی اورا میتوان چنین‌عنوان کرد که: چنان رفتار کن که ازقانونگزاری تو(یعنی ازارادات عقلی تو) دستورهائی برآید که بااستقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شدکه نیکی مطلق ارادهٔ خیر است و

Fin absolue (۲) Fins relatives(۱)

حسن نیت برادای تکلیف، وآن متابعت ازقانون ورفتاری که بتواند قاعدهٔ کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، واین ارادهٔ خیر برادای تکلیف راعقل عملی انسان باوحکم میکند بامرمطلق غیرمشروط که برحسب تکلیف ازآن پیروی کند خواه با طبع یابا مصلحت شخصی اوسازگار باشد خواه نباشد.

☆☆☆

اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم ودراین باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یانه واختیار دارد که بهرچه میخواهد اراده کند یا مجبوراست ؟

دراین مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته‌اند وهیچ قیدوبندی برای ارادهٔ اوقائل نشده‌اند ودر نتیجه این رأی انسان کاملا مسئول اعمال خود میباشد واگر اراده‌اش خیرباشد شایستهٔ پاداش است واگر نباشدباید کیفر ببیند.

بعضی انسانرا یکسره مجبور پنداشته‌اند وهیچ اختیاری برای اوقائل نشده‌اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته‌اند بنابراینکه جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یااگر بزبان دیانتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتب معلول برعلت دارندکه هیچ‌چیز بی‌علت نمیشود وعلت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد واعمال انسان وارادهٔ اونیز ازاین قاعده بیرون نیست. پس هرارادهٔ که انسان میکند موجبی‌داورد ودراینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است ؟ ونتیجه این میشودکه انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم‌حد وسط میان این‌دوعقیده را دارند وانسانرا بکلی مجبور ونه یکسره مختار میدانند.

عقیده کانت اینست که انسان مختار است وحاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقد ومفصل است اینست که‌این مطلب باستدلال وبرهان حاجت‌ندارد واصلا برهان برنمیدارد واز مسائلی است که عقل نظری درآن عاجزاست امافطرت برآن حکم میکند وهرکس درست تأمل نماید درمییابدکه مکلف است وبرادای تکلیف توانا میباشد واگر توانا نبود خودرا مکلف نمیدید ومجبوریت خویش را در می‌یافت زیرا بسا میشودکه انسان پیروی ازامر عقل میکند باآنکه باتمایل طبع منافی است پس‌اگر مختار نبودنمیتوانست ازآن پیروی کند.

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل وبرهان ندارد ونمیخواهد اما بیانش باین وجه است که البته‌امور طبیعت‌تابع قوانین حتمی‌است وقاعدهٔ ترتب معلول برعلت بطور وجوب درآنها جاری است. سنگی که ازبلندی رهاشود بمقتضای قوهٔ ثقل مجبور است که فرود آید واگرمانع نداشته باشد نمیتواند نیایداما این وجوب درعوارض وحادثات است وما

ازامور طبیعت جزعوارض وحادثات چیزی درنمییابیم چنانکه درنقادی عمل مطلق نظری بدرستی معلوم‌شد . اماهمین عقل مطلق‌چون جنبهٔ نظری‌را رهاکرد وبجنبهٔ عملی گرائید بدون‌دلیل وبرهان ببداهت‌حکم میکند که انسان یکسره تابع‌امور طبیعت نیست ودرنفس اوغیر ازعوارض وحادثات هم‌چیزی هست وآن چیزهمان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود وعقل نظری اگرچه ازدرك این حقیقت عاجزشد وازاثبات‌آن نیزبازماند منکر هم‌نتوانست بشود چنانکه درمبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم وچهارم (۱) دیدیم که عقل‌نظری تجویز کرد که ذوات مختاروعوارض موجب باشند.عقل نظری تجویز کرد ومحتمل‌دانست اماعقل‌عملی درآن‌باب قاطع‌است وتردید نمیکندوآن رااصل موضوع میداند همچنانکه درعلم هندسه بدون‌دلیل وبرهان بطوراصل موضوع همه‌کس تصدیق میکند ومسلم‌میدارد که میان دونقطه کوتاه‌ترین خط ها خط مستقیم است .

پس مطلب باینصورت درمیآید کـه در انسان طبعی است (۲) وعقلی ازجهت طبع مربوط بعالم طبیعت است واعمالی که ازآن ناشی میشود زمانی است وعوارض وحادثات است (۳) وتابع قـاعده ترتب معلول برعلت میباشد وخواهی نخواهی مجری میشود و اگر انسان همین یك‌جنبه راداشت اراده واعمالش همـه موجب بودند واختیـاری درکار نداشت ولیکن ازجهت عقل‌انسان مربوط بعالم معقولات (٤) است وآن‌عالم زمانی نیست وبرتر ازعوارض وحادثات است وعقل یکسره مستقل وآزاد ومختار است قانون وقاعده دارد امـا قـانون اوناشی ازخود او ودر واقـع مخلوق اوست دیگری براو قـانونی تحمیل نمیکنـد واگر طبع قرین اونبود وتنهـا بـود جمیع اعمـالش بـا قـانـونش منطبق میبود ولیکن چون دروجود انسان عقل باطبع همراه است بـاید قانون خود را برای طبع بصورت امر وفرمان درآورد همان امری که گفتیم مطلق وغیر مشروط است وانسان درمقابل این امر که قانون اخلاقی است ومشعر برلزوم ادای تکلیف وپیروی از قـاعده کلی است خـاضع است واورا محترم میدارد واطاعتش نسبت بـاو از اینروست واختیاری است نه‌اجبـاری . امر اخلاقی اینستکه بـاید بکنی اگرچه میتوانی نکنی و «بـاید بکنی» غیر از اینست کـه «مجبوری بکنی» مطیـع فرمـان هستی امـا مطیع فرمـان خودی نه فرمـان غیر یـا موجبـات خـارجی، وقـدرت داری که اطـاعت نکنی چنانکه بسیاری اتفاق میـافتد که نمیکنی وهمین فقره شـاهد است براینکـه انسان اراده دارد (۵) وهمین توانـائی انسان برپیروی اوامر عقل.مختـار بودن اوست وآنوقت کـه

---

(۱) رجوع کنید بصفحه ۱۵۳ همین کتاب (۲) ازاستعمال لفظ نفس خودداری میکنیم چون درنزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده ومایهٔ تشویش ذهن‌است (۳) Phénomènes (٤) Nouménes (۵) اروپائیان اختیار واضطرار را به Volonté منتسب میکنند که مااراده میگوئیم ووقتی که میخواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آیا اراده انسان آزاد است یامجبور است ولیکن ما نمیتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا مااراده راناشی ازقدرت واختیار میدانیم واگر بخواهیم بتعبیر اروپائی نزدیك شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یاندارد وچون مطلب رابااین‌عبارت درآوردیم درستی گفتهٔ کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن‌انسان برهان لازم ندارد .

اطاعت امر عقل نمیکنندآزادی خودرا ازدست داده ومقهور طبع یعنی عوارض وحادثات شده وخود راگرفتار موجبات خارجی ساخته‌وبقول معروف‌نفس پروری کرده وشخصیت انفرادی خودرا منظور داشته است . ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را میبرد واز شخصیت صرف نظر کرده عمل خودرا باقاعدهٔ کلی منطبق میسازد مأموریت ومختاریت یکی میشود وامر وآمر ومأمور دروجود انسان اتحاد مییابد . ومنشأ حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان‌دارد ودرمییابد که او با دیگران برابر است ودیگران هم ازنوع اوهستند وهرکس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نمیفهمیده است و درنیافته است که اگر همه‌تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود وغایات مطلق استقرار خواهد یافت وهیئت اجتماعیه مدینهٔ فاضله خواهد شد .

بیان دیگر ازهمین مطلب اینستکه چون بشریت وانسانیت را در نظر میگیریم میبینیم حقیقت انسانیت عقل است وطبیعت بشریت عارضهٔ اوست . انسانیت‌ازمعقولات است وبشریت ازمحسوسات، وهمه کس این دوجنبه‌را دارد وذووجهین است واین دووجهه باهم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگار شوند . طبیعت جنبهٔ ماشینی است عقل جنبهٔ حیاتی‌و این دونظرگاه انسان موارد ظهورش بسیار است گاهی جسم است وروح، گاهی محسوس است ومعقول ،گاهی نظراست وعمل وگاهی علم‌است وادب ،گاهی هندسه است وصنعت یکی موجب است ویکی مختار . امور ایجابی را عقل نظری در مییابد ومینماید که جریان امور چگونه است، امور اختیاری را عقل عملی درك میکند ونشان میدهد که جریان امور چگونه باید باشد واین ادراك استدلالی نیست وجدانی است امانه وجدانی حسی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل‌آنرا بیواسطهٔ نظر در مییابد . اینکه عقل جنبهٔ‌عملی دارد ومارا بقانون‌کلی مقید میسازد درمی‌یابیم اما چرا چنین است نمیدانیم بمختاربودن نفس پی میبریم و یقین میکنیم اما برهانش رانمیدانیم چنانکه بوجود خود نفس و عقل نیز بهمین نحوپی‌میبریم .

☆☆☆

برای‌هرکس که متنبه وهوشیارباشد ودرکاردنیا وحال خود بنگردسه سئوال پیش میآید : یکی اینکه چه میتوانم بدانم . دوم اینکه چه‌باید بکنم . سوم اینکه چه‌امید و انتظاری میتوانم داشته‌باشم .

جواب سئوال اول ازنقادی عقل نظری معلوم‌شد وجواب سئوال دوم ازنقادی عقل عملی بدست‌آمد اینك جواب سوم راهم ازرراه سئوال دوم درخواهیم یافت .

ازنقادی عقل‌عملی دانستیم عقل بانسان امر مکند که درادای تکلیف حسن نیت

داشته باشد وفضیلت (۱) همین است واین امر مطلق است وبی‌شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی درنظر گرفته شود وملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایهٔ خوشی هست یانیست ولیکن چیزی هم نیافتیم که مارا منع کند ازاینکه بارعایت قانون اخلاقی خوشی وسعادت (۲) خودرا بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هرکس بفضیلت عمل میکند وادای تکلیف مینماید ودراین باب حسن نیت‌دارد شایستهٔ خوش وسعید بودن است واستحقاق آنرا دارد .

ونیز میبینیم بآسانی میتوان یقین کرد که هرکس حق دارد خیرکل وخیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشی‌های ظاهری و باطنی و صوری ومعنوی بوده باشد .

خیرکل تام چیست ؟ یقین استکه خوشی باعاری بودن از فضیلت میسر نیست اما بتجربه دریافته‌ایم که دراین دنیا خوشی ملازم بافضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خوشی مایهٔ تخلق بفضایل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایهٔ فضیلت است نه فضیلت مایهٔ خوشی است‌واین هردوباید باهم‌ترکیب شودوچون فضیلت تام‌یعنی عصمت (٤) باخوشی تام جمع گردد خیرکل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد اگـر عقل نظری ازاثبات این مطلب عاجز است عقل عملی بیقین برآن حکم میکند .

پیش ازاین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که برعمل نیك اراده بکند یا نکند وآنچه درانسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم معقولات است وازاینروست که آزاد ومختار است . اکنون دریافتیم که این نفس خودرا مکلف بطلب کمال یعنی خیرکل تام میبابد وآن‌در زندگانی دنیا میسر نیست چون دراین دنیا عقل پابند طبع است ونه بعصمت دست میبابد نه‌سعادت مطلق نصیب اومیشود . پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس ازمرگ باقی‌است تابتواند دروصول بکمال سیر کند وتباینی که میان‌عقل وطبع اوهست مرتفع شود وبخیر کل تام که همهٔ جهانیان خواهانش هستند وبسوی اومیروند برسد .

اینست جواب سئوال سوم وآنچه میتوانیم امیدوار باشیم . بعبارت دیگر آنچه ما بواسطهٔ اوبیقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که باوجود تخته‌بند تن بودن میسر نیست واین عقیده برای ما باستدلال دست نمیدهد بلکه بایدآنرا ازاصول موضوعه بدانیم .

وصول بکمال یعنی خیرکل تام وسازگار شدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم ازعهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست وچاره نداریم جز اینکه بگوئیم کار وجودی است که‌خود دارای کمال مطلق‌باشد ووجودعالم وجریان امور

Sainetetè (٤) Souverain bien (۳) Bonheur (۲) Vertu (۱)

اووالزام قانون اخلاقی و سازگار شدن‌او باجریان امور و عمل برمقتضای اختیاروآزادی همه برحسب مشیت اوست یعنی ذات باری وپروردگار عالم است .

☆☆☆

پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوهٔ کپرنیك بعکس حکمای دیگر عمل کرد باینمعنی که پیشینیان ازاثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه میگرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن اومکلف بودن انسان را بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس ویقین بوجود پروردگار را ازآن‌نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل برمکلف بودن انسان بحسن نیت و ارادهٔ خیر حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه در احوال وگفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده‌اند گفته‌های او متناقض است چون درآغاز سخن گفت عقل را نه بادراك نفس وذات باری دسترسی هست‌نه باثبات آن‌ودر انجام سخن‌این‌هردوامررا اثبات‌نمود.و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس وذات باری راکانت بملاحظات دنیوی وازترس مردم کرده است ولیکن حق اینستکه هیچیك از این دووجه نیست ودر جواب گروه اول میگوئیم سخن‌کانت اینست که عقل دوقوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس وتجربه بادراك انسان درآمده درتحت‌کلیات در میآورد وازآنها مفهومات میسازدوآن‌مفهومات را بصورت موضوع و محمول درآورده محمولات را برموضوعات بار کرده درتجربیات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینامندواین قوهٔ نظری جز درعوارض وحادثات حکمی نمیتواند بکند وذوات و معقولات‌حقیقی‌رافقط میتواند فرض کند و محتمل بداند ودستش بادراك و اثبات‌آنها نمیرسد زیراآنچه‌ادراك میشود بوسیلهٔ حواس است وآنها عوارض ذواتند نه خودذوات ، وعقل‌نظری‌هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمی در مفهومات و معقولاتی است که‌منشاء ومبدأ آنها حس‌است وحس‌تنها بعوارض تعلق‌میگیردوذوات را در نمییابد و عقل نظری هر وقت بذوات میپردازد خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد دستش تهی است و بنابراین احکام وقیاسات و براهینش لفاظی و خیال بافی‌است‌وادراك حقیقی نیست و غلط و متناقض در میآید واز این سبب است که نظرها درآن‌احکام‌مختلف میشود گروهی میپذیرند و جماعتی انکار میکنند ، و بنابرین فلسفهٔ اولی درآن‌قسمت که راجع بذوات است چه مادی وچه مجرد استوار نیست وعلمیت ندارد وفقط در عوارض‌و حادثات میتوان فلسفهٔ علمی ساخت که درآنها عالم و معلوم متحدند و ادراك حقیقت‌دارد اعم از اینکه با واقع نفس‌الامر مطابق باشد یا نباشد و این فلسفهٔ عملی همان است که کانت گمان کرده بود بنقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است و در پی تدوین آن بود و مجالش را نیافت .

قوهٔ دیگر عقل آنستکه انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیرحسی ادراك میکند و آنها ذواتند نه عوارض ، مثل ادراك نفس خود و ادراك مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود و این‌قوه را عقل عملی مینامند در مقابل عقل‌نظری ، بنابر اینکه عقل‌بوسیلهٔ این قوه انسان‌را برعمل نیك برمیانگیزد اما نه باعمال نظر وترتیب برهان قیاس و استقراء وپی‌بردن‌ازمعلول بعلت یا از علت بمعلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است وحتی یقینی‌تر از احکامی است که بقوهٔ نظری میکند و این قوه یعنی عقل عملی برتروشریف‌تر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و دربارهٔ حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم جزحدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه میکند وشك میآورد اماعقل‌عملی متوجه حقایق است و حسن نیت وارادهٔ خیر را بانسان میدهد وبنیاد عقاید دینی واخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان‌است نه تشکیك» .

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر واحداست دوجنبه دارد یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ‌ایمان. جنبهٔ استدلالش در عوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات اموری است که تحت مقولات در میآیندکار میکند و علم را میسازد ، وقوهٔ ایمانش درحقایق‌مربوط بامور فوق حس‌کار میکند و دینرا صورت میدهد وکانت خود تصریح کرده است که«من مجبور شدم علم راکنار بگذارم تا برای ایمان جاباز کنم ».

پس در گفته‌های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوهٔ استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراك آنها و یقین بوجودشان‌را تنها بقوهٔ ایمان ممکن میشمارد که آنهم خود یك جنبه ازعقل است و نباید شبهه‌برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده‌است بلکه ازگفته هایش پیداست که‌همواره‌روی دلش بسوی علم بود و تاآخر عمر برای تدوین فلسفی علمی‌کارمیکرده‌است فقط چنانکه بارها تصریح شده‌حدودعقل‌نظری راتشخیص‌نموده‌و معتقد شده‌است که ادراك‌ذوات‌بیرون ازآن حدود است .

اماگروهی که احتمال بدهند که‌کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نمیآورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده وعملی ازاو دیده نشده است که بانظریات اخلاقی او مباینت داشته باشد و درعقاید دینی‌هم‌تقیه‌نکرده‌سهل است برخلاف عقاید قسریان سخن گفته است ، چنانکه یك مدت اورا از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند پس‌ازآنهم بمجرد اینکه‌زبانش‌آزاد شددنباله همان تحقیقات‌راگرفت و ازگفتگوی عامه بیمی‌بخود راه‌نداد بنابراین دلیلی نداریم براینکه در ایمان اوبذات پروردگار وبقای نفس وفاعل مختار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی ودینی‌او دیده میشود تشکیك کنیم بلکه ازگفته‌ها و نوشته‌ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و بقول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را برلزوم حسن

ثبت درادای تکلف بگوش هوش میشنیده و بردیدهٔ دل اوعیان بوده است که این امر حکم خداوند است.

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز را همه گوشی میشنود وآن امرعیان را همه چشمی می‌بیندیا فطرتی مانند فطرت‌کانت‌ویاتربیتی مانندآنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نورایمان بدل بتابد. درهرحال‌یکی از عبارات‌کانت اینست‌که: «چون مردیرا می بینیم‌که استواری‌منش او برتر ازمن‌است هرچند عامی ودر مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود»(۱)ونیز از عبارات دیگرش که مربوط باین مبحث است وجلب توجه‌صاحبنظران‌را نموده‌اینستکه عیناً ترجمه میکنیم‌میگوید:

«ای تکلیف، ای نام بلند بزرگ، خوش آیند و دلربا نیستی اما از مردم طلب اطاعت میکنی و هر چند ارادهٔ کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزی که کراهت یابیم بیاورد نمی ترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خود درنفس‌راه میبابد و اگر هم اطاعتش نکنیم‌خواهی نخواهی‌احترامش میکنیم وهمهٔ تمایلات‌باآنکه‌درنهانی بخلافش رفتار میکنند در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف، اصلی که شایستهٔ تست‌وازآن برخاسته‌ای کدام‌است؟ ریشهٔ نژادارجمندتورا کجا بایدیافت که‌او با کمال‌مناعت‌ازخویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان‌است‌وارزش حقیقی که مردم‌بتوانند بخود بدهندشرط واجبش ازهمان اصل و ریشه برمیآید. انسان از آنجهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطهٔ آن اصل از خود برتر میرود و آن‌اصل او رامربوط باموری میکند که‌تنهاعقل میتواند آنرا ادراك‌نماید، آن اصل همانا شخصیت انسان‌یعنی مختار بودن‌واستقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد.»

☆☆☆

کانت فلسفهٔ علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند امـا در فلسفهٔ اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدوقسم کرده است: یکی‌تکلیف‌قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم‌الزام میشود و نقص آنها سبب بازخواست دادگاهها ودیوانخانه‌ها میگردد. دوم تکالیف‌فضیلتی که الزامش‌درونی‌است‌ومحاکمه‌اش با نفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظر بعدل و داد است واصلی که بر آن حکمفرماست اینست که «داد هرعملی است‌که بنیادش بر این باشدکه آزادی هرکس باآزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابرین حکم‌کلی در این‌باب اینست: چنان عمل کن که‌آزادی‌تو برطبق یك قاعدهٔ‌کلی باآزادی همهٔ مردم سازگار شود.

---

(۱) در عوض فنتنل میگفت چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود امـا نفسم خاضع نمیگردد.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس راکه مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد .

سپس کانت درهریك ازایـن دوقسم تکلیف بشرح و بسط پـرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت وعدل وداد است معین میکند واصول حقوق را ازحقوق خصوصی وعمومی وحتی حقوق بین الملل ولزوم استقرار صلح عمومی دائمی وموجبات آن واستقلال ملل تشکیل جـامعهٔ ملل وعدم مداخلهٔ دولتهـا درکار یکدیگر مشخص مینماید . آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود وخوشی دیگران است معلوم واصول وشرایطی راکه برای دومقصود باید رعایت کرد معین مینماید وچگونگی تربیت کودکان وجوانان را بیان میکند ودر فلسفهٔ تاریخ ومبحث نژاد هـای نوع بشر وموجبـات ترقی انسان وارد میشود وشرح این جمله از گنجایش کتـاب مـا بیرون است ازآنرو که مادر ایـن مختصر فقط میتوانیم سررشتهٔ اجمالی ازاصول فلسفهٔ هریك ازحکمای بزرگ رابدست خوانندگان بدهیم وسیرحکمت رابطورکلی بنمائیم ودر همین بیان بسیـار موجز که ازاصول فلسفه کانت نموده ایم بیم آنست که سخن رادرازا کشیده باشیم وبهمین سبب کلام را اینجا بپایان میرسانیم وازبیان موشکافی هـای کانت درباب قوهٔ تمیز زشت وزیبا یعنی ذوق که آنرا قوهٔ سوم نفس انسان وواسطهٔ میـان عقل نظری وعملی شمرده وزیبائی رامظهر عالم معقول درعالم محسوس قلمداد کرده است خودداری میکنیم وهمچنین ازتحقیقات اودرباب دیانت درحدود عقل ولزوم پیراستن دین مسیحی ازعوارضی که باعقل سازگاری ندارد تن میزنیم تاخوانندگان فرسوده نشوند واستقصای مطالب مایهٔ آزردگی خاطرشان نگردد .

کسانیکه درهمین مختصر بدقت نظر کنند پـایهٔ بلندکانت را درعلم وفلسفه که از زمان باستان تاکنون پنج شش تن بیشتر نظیر اوندیده نشده درمییابند وبرای فهم فلسفهٔ جدید وسیرحکمت درسدهٔ نوزدهم وبیستم آماده میشوند .

فهرست کسانیکه نامشان در این کتاب آمده

فهرست کتابهائیکه نام آنها در این کتاب آمده است

اخلاق
آب قطران
السیفرن
امیل
انالوطیقا
انجیل
اهل‌شهر
باری ارمینیاس
بهبود عقل
بیان فلسفه دکارت
پیمان اجتماعی
تحقیقات تازه درفهم و عقل انسانی
تحقیقات در عدل خداوند
تحقیق در فهم وعقل انسان
تحقیق درعلل ترقی وتنزل رومیان
تفکرات مسیحی
جستجوی حقیقت
چگونگی ابصار
دایرةالمعارف
ذین درحدود عقل
رسالهٔ الهیات وسیاسیات
رساله در منشاء علم انسان
روح قوانین
سوفسطیقا
سیرحکمت در اروپا
طوبیقا
علم اخلاق
فرهنگ تاریخی و تحقیقی
فرهنگ فلسفی
قاطیغوریاس
کتاب در احساسات
کتاب در طبیعت انسان
کلمات قصار
گفتار در عدم مساوات میان مردم
گفتگو در تعدد عوالم مسکون
گفتگو در مابعدالطبیعه
لویاتان
مبادی علم انسان
مبانی فلسفه اخلاق
معرفت جوهرفرد
معرفت خدا و نفس
منطق پور روایال
منطق بسوئه
نامه‌های ایرانی
نقادی عقل عملی
نقادی عقل‌مطلق

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده‌است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیرحکمتی را متعرض نمیشویم که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstration	انتزاع ، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم برچیزی برحسب مشابهت با چیزدیگر)
Analytique	انالوطیقا، تحلیل، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Antcipation de la perception	جنبهٔ قبلی ادراک ❋
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	تضاد، تقابل، نقیض قضیه
Antitypie	مایهٔ عدم تداخل، مادهٔ نخستین
Aperception	ادراک آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب، ضروری
Appétit	شهوت، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان‌شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن، علم، صنعت
Assertorique	تحقیقی

Association d'idées	تداعی معانی
Atome	جزء لایتجزی
Attribut	محمول ، مسند ، صفت
Axiomes	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
Bien	خیر ، نیکی
Bien (souverain)	خیر تام ، خیر کل
Bonheur	خوشی ، سعادت
Celcul des probilités	محاسبهٔ احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبهٔ امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبهٔ فاصله وجامعه
Calcul infinitésimal	محاسبهٔ مقادیر بینهایت خرد (این محاسبه و دومحاسبهٔ قبل هرسه وجوه مختلف ازیك عمل میباشند)
Caracteristique universelle	زبان عمومی، دال کلی
Catégories	قاطیغوریاس ، مقالات
Catégorique	حملی، قطعی، مطلق
Causailté	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجبه
Cause immanente	علت درونی ، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی ، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Charité	رحمت ، محبت ، رأفت
Coexistence	همبودی ، مقارنه
Communauté	مشارکت ، یکسانی
Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de al raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionnè	مشروط ، معلول
Connaissance	شناخت، معرفت ، علم ، شناسائی ، معلوم

Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à postériori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراک ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contıadiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosinos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفهٔ نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
Déiste	خدائی ، خداپرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست باصطلاح متشرعین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی
Démonstration à postériori	برهان انی
Déspotisme	حکومت دلخواهانه ، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول برعلت
Dialectique	جدل . مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Divérsité	این نه آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفهٔ جزمی
Dogmatiste	فیلسوف ، جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد

Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumiére (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربهٔ حسی ، مسلك تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	ازاصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت وزیبا ، شناخت قوهٔ حس (باصطلاح کانت)
Esthétique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Etre	هستی ، وجود
Existence	هستی، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوهٔ مصوره
Faıalité	جبر ، قضا
Fin	غایت ، کران، نهایت ، انجام، پایان
Force	نیرو ، قوه
Fome	صورت
Harmonie préetablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت، تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée inadéquate	علم غیرمنطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینهمانی ، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امرمطلق ، امرقطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تأثیر ، حس

Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Inadéquate	علم منطبق ، علم تمام
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ادراك، وجدان ، شهود، علم حضوری، حدش، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه، حکم
Liberté	اختیار، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده جزافیه ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
Lsmitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی
Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطق ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات وقوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفهٔ اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode	جهت یاماده (در قضیه)، حالت یاعوارض جوهر(باصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهرفرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر ، فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Neture naturante	ذات ، ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ، ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)

Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلب ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم، معلوم ، علم
Noumène	ذات ، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیء ، عین ، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود ، همه خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعالی ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونك
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Percéption	ادراك
Pessimisme	بدبینی ، یأس
Pessimiste	بدبین مأیوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Pl isir	خوشی ، لذت
Plur lité	کثرت
Point de vue	نظرگاه ، دیدگاه
Point métaphysique	نقطه فلسفی
Point substantiel	نقطهٔ جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Problamatique	احتمالی

Psychologie	روانشناسی، معرفت النفس، خودشناسی
Puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل ، دلیل ، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت ، تحقق ، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاك ، سوفسطائی، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوهٔ مدرسهٔ اسکولاستیك
Sensation	حس ، احساس ، تأثر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس
Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Spéculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر ، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت
Subjet	موضوع ، نفس
Subjet pensant	نفس عالم

Synthétique	ترکیبی ، جامع
Taqle rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان، وقت
Théologie	خدا شناسی ، علم الهی، الهیات
Thèse	قضیه ، حکم، ادعا
Totalité	کلیت، کل
Transcendant	فائق، مشرف ، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حزن، اندوه
Uniré	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی، جهان، جهانگیر، عالمگیر
Université	جامعهٔ علمیه ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده
با معادل فرانسوی آنها

ابداع	Création
ابصار	Vision
اتفاق	Union, hasard, unanimité
اتصال	Continuité
اثیر	Ether
اخلاق	Caractère, morale, éthique
احساس	Sensation
اختیار	Lèbérté
ادراک	Perception
اراده	Volonté
اراده جزافیه	Liberté d'indifférence
استقراء	Induction
اشراق	Intuition, illumination
اصل	Règle, principe
اصل موضوع	Postulat
اصول متعارفه	Axiomes
اضافه	Relation
افلاک	Cieux
الم	Douleur
الهیات	Thérodicée, théologie
انتزاعی	Abstrait
انفصال	Discontinuité
انفعال	Passion
ایمان	Foi
این نه آنی	Diversité
اینهمانی	Identité
برتر	Transcendant
برترین	Trascendantal
برهان	Démonstration
برهان انی	Démonstration a postériori
برهان لمی	Dem à priori
بیکران	Infini
بیکرانی	Infinité
بالفعل	En acte
بالقوه	En puissance
بعد	Espace, étendue
بدی	La mal
پیوستگی	Continuité
تاثیر	Impression
تبدل	Changement, Transformation
تجرید	Abstraction
تجزیه تحلیل	Analyse, décomposition
تحقق	Existence, réalisation
تخیل	Imagination
تداخل (عدم)	Impénétrebilité
تدابیر منزل	Economie domestique
ترکیب	Synthèse, compostion
تساوی	Egalité, identité
تصدیق	Jugement
تصور	Notion idée

تصویر	Représentation
تضایف	Relation
تعدد	Pluralité
تعریف	Définition
تعقل	Pensée, jugement, intelligence, raisonnement
تعیین	Détermination
تغییر	Changement
تفکر	Meditation, reflexion
تفویض	Liberte
تقدیر	Fatalite, destin
تناسخ	metempsychose
تناقض	Contradiction
توهم	Illusion, imagination
ثابت	Stable, fixe
ثبات	Stabilite, fixite
جاوید	Eternel
جاویدی	Perennite, eternite
جبر	Fatalisme, contrainte
جزء	Partie
جزئی	Particulier, partiel
جسم	Corps
جسمانی	Corporel
جنس	Genre
جهت	Mode, direction, sens
جوهر	Substance, essence
حالت	Etat, mode
حافظه	Memoire
حرکت	Mouvement
حرکت انتقالی	Translation
حرکت وضعی	Changement de position
حس	Sensation, sens sensibilite.
حقیقت	Realite, verite
حقیقی	Reel, veritable, vrai
حکم	Jugement, sentence
حکمت	Philosophie, sagesse
حکیم	Philosophe, sage
حیل (علم)	La mecanique
خاصیت	Qualite, propriete caracteristique
خطا	Illusion, erreur
خلاء	Vide
خیال	Imagination
خیر	Le bien
دال	Signifiant
درک	Perception, comprehension
دلالت	Signification
دلیل	Raison, signe
ذات	Essence, substance
ذاتی	Essentiel
ذوق	Sentiment, gout
ذهن	Exprit
ذهنی	Ideal subjectif
زمان	Temps
ساکن	Enrepos
سکون	Sepos
سوفسطائی	Sophiste, sceptique
سیاست وسیاست مدن	politique
سیاسات	Sciences politiques
شخصی	Personnel, individule
شر	Le mal
شرط	Condition
شعور	Intelligence, conscience
شناخت	Connaissance
شوق	Désir, amour, appétition, passion
شهود	Vision intuition
شیوه	Manière, méthode
صفت	Attribut, qualité
صورت	Image, forme, idée
صوری (علت)	Cause formelle

اصطلاح	Terme
ضروری	Nécessaire
طبع	Nature
طبیعی	Physique, naturel
طفره	Saut
عالم	Univers, monde, cosmos
عالم صغیر	Microcosme
عالم کبیر	Macrocosme
عدم	Inexistence, néant
عرض	Phénomène, accident
عرضی	Accidentel
عقل	Intelligence, sagesse, pensée, raison
علت	Raison, cause
علیت	Causalilé
علم	Art, science, connaissance, notion, pensée, conscience
علم حضوری	Connaissance Imédiate, intuition, conscience
عمل	Action
عملی	Pratique
عنصر	Elémen t
غایت	Fin, but
غائی (علت)	Causè finale
فاعلی (علت)	Cause efficiente
فائق	Sublime, supérieur, trancendant
فرض	Supposition, hypothèse
فصل (منوع)	Différences pécifique
فضا	Espace
فضیلت	Vertu
فطری	Naturel, inné
فعل	Effet, action, acte
فعلی	En acte, actuel
فکر	Réflexion, pensée
فلسفه	Philosophie, métaphysique
فلسفهٔ اولی	Philosophie première métaphysique
فلك	Sphère céleste, ciel
فن	Science, art
فهم	Entendement
قائم بذات	Existant en soi
قدرت	Puissance, pouvoir, autorité, force
قصد	Dessein
قضا وقدر	Destin, fatalité
قضیه	Proposition
قوه	Facultè puissance, force
قیاس	Analogie, syllogisme
کامل	Parfait
کثرت	Pluralité
کل	Totalité, total, tout
کلی	Genéral, universel
کمال	Entelechie, Perfection
کمیت	Quantité
کون و فساد	Generation et corruption, production et destruction
کیفیت	Qualite
لذت	Plaisir
ما بعد الطبیعه	Métaphysique
ماده	Matière
مادی	Materiel
ماهیت	Quiddite, essence
متخیله	Imagination
متعین	Determine
متغیر	Variable, chengeant
متناهی	Fini
مثبت	Affirmatif, positif
مثل	Idées
مجبور	Contraint
مجرد	Immateriel, abstrait
محدود	Determine, borne

Affirmatif, positif, determine	موجب
Determinant, (cause)	موجب
Etre, existant	موجود
Endroit, lieu	موضع
Sujet	موضوع
Irreel, imaginaire, imagine	موہوم
Imparfait, incomplet	ناقص
Infini, illimite	نامحدود
Consequence	نتیجہ
Rapport, relation	نسبت
Speculatif, theorique	نظری
Ame, soi	نفس
Affectif	نفسانی
Affections, passions	نفسانیات
Negation	نفی
Imperfection	نقص
Espèce	نوع
Necessaire	واجب
Unite, un	واحد
Intuition, Censcience	وجدان
Necessite	وجوب
Etre, existence, substance	وجود
Unité	وحدت
Pantheisme	وحدت وجود
Imagination	وہم
Simultaneite	ہمبودی (مقارنہ)
Panthéisme	ہمہ خدائی
Matière	ہیولی (مادہ)
Conviction, certitude	یقین

Sensible	محسوس
Limite	محصور
Attribut	محمول
Libre	مختار
Imaginaire, imagine	مخیل
Particulier, singulier	مخصوص
Signification, sens, signifie	مدلول
Circulaire, rond	مستدیر
Droit	مستقیم
Attribut	مسند
Sujet	مسندالیہ
Observation	مشاہدہ
Sceptique	مشکک
Pur, absolu	مطلق
Hypothetique, conditionnel, conditionne	مشروط
Intelligible, raisonnable	معقول
Couditionne, effet, cause	معلول
Ideal, moral	معنوی
Idée, concept, notion	مفہوم
Simultaneite, coexistence	مقارنہ
Quantite, grandeur	مقدار
Suppose, virtuel, fatal destiné	مقدر
Categorie	مقولہ
Premisse	مقدمہ
Le plein	ملاء
Logique	منطق
Passif	منفعل
Negatif	منفی

فهرست مندرجات

فصل پنجم

حکمای فرانسه درسدهٔ هیجدهم

فصل ششم

حکمای فرانسه درسدهٔ هیجدهم

فصل هفتم

کانت

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش
محمد علی فروغی

ناشر
کتابفروشی زوار
تهران ـ خیابان شاه آباد

بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیر اجمالی ما درحکمت اروپا بپایان میرسد وخدای را سپاسگزاریم که‌ما را بانجام این خدمت موفق فرمود .

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم ازسیر حکمت بسی دشوارتر ازمجلدات پیشین بودزیرا افکار حکمای اخیر اروپا راکه روش فکری ایشان بادانشمندان سابق مابسیار متفاوت است میبایست چنان بنگاریم که ازدانش پژوهان ما آنانکه بروش‌فکر اروپائی آشنا نیستندنیزمقصودرابدرستی دریابند. گذشته ازشیوهٔ بیان که مقید بودیم‌کاملا ایرانی باشد دربعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتیکه درزبان و بیان ماسابقه نداشته است ازنو بسازیم یابعضی اصطلاحات پیشین را درمواردی‌که قدما بکارنبرده بودند باندك مناسبت درمعنی منظور بکاربریم وامیدواریم دراینکار دشوار پرازراه راست دورنشده باشیم واگر قصوری رفته است مارا معذور دارندکه دراینراه پیش ازماکسی قدم نگذاشته وجاده کوبیده نشده‌بود .

اگر دانشمندان تصدیق فرمودندکه‌چندان بخطانرفته‌ایم وگمراه‌نبوده‌ایم میتوانیم سرفراز باشیم‌که درتصنیف این‌کتاب دوخدمت انجام داده‌ایم یکی‌اینکه دانش اندوزان را اجمالا بافکار حکمای باخترآشکارکرده‌ایم دیگراینکه مفتاح وروش نگارش فلسفهٔ جدید رابزبان فارسی امروزی بدست داده‌ایم .

ازسهو وخطاگذشته ممکنست برما خرده بگیرندکه دربیان مسائل پسر باختصار گذرانیده‌ایم . عذرما درین ایراد وارد اینست‌که غرض ماآن نبودکه دانش پژوهان ما ازین کتاب‌حکمت دراروپارا بدرجهٔ کمال بیاموزندبلکه‌میخواستیم ازدورمنظره‌ای بایشان بنمائیم تابدانندکه دانشمندان مغرب زمین درچه خطوط سیرکرده‌اند وبازار تحقیقات فلسفی درآنکشورها چه‌اندازه گرم بوده است تاچون مزهٔ آنرا چشیدند اگر پسندیدند دنبال‌کنند وجویا شوندکه جوینده یابنده است. فایدهٔ این‌کتاب همینقدر است‌که سررشتهٔ فکر هریك ازحکمای بزرگ را بدست‌میدهد پس ازمطالعهٔ‌آن اگرکسی بخواهد بهتر وبیشتر ازاین مسائل‌آگاه شود نزدیکترین راه‌آنست‌که بتصنیف‌های خودآن فیلسوفان مراجعه کند .

ونیز پس از آنکه بمطالعهٔ این کتاب اجمالا از سیر حکمت دراروپا آگاه شدند باید بکتب فلسفی که امروز دراروپا مداردرس وبحث است بپردازند وچون از آن فراغت یافتند هر گاه دوباره نظری باین کتاب اندازند بسی بیش از آنکه نخستین بار بهره برده‌اند خواهند برد واستفادهٔ کامل برای کسانیست که هم باصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند وهم رئوس مسائل علمی جدید را دیده باشند.

در پایان سخن گوئیم روش مادر نگارش این مجلد وملحقات آن همان بود که درجلد دوم داشته‌ایم وآنچه دردیباچهٔ آن کتاب نوشته‌ایم باین مجلدنیز راست میآید واز تکرارش بی نیازیم.

محمد علی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

ازمطالعهٔ وتأمل درمندرجات جلداول ودوم این کتاب دستگیر میشود که اززمان باستان صاحبنظران وهوشمندان برخورده‌اند باینکه‌جهان وگردش‌آن بازی‌نیست ورازی دارد وشاید که‌آنچه می‌بینیم ومییابیم نمایش ظاهری است‌ودرپس این‌برده داستان‌دیگری است که باید بآن پی‌برد . پس دنبال گشودن‌آن راز رفتند وحکمت راتأسیس کردند و حکمت درآغاز مشتمل بوده است برسراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند وچنانکه میدانید پس‌ازآنکه معلومات اندکی بهناور شدبرای اینکه اذهان‌آنرا بآسانی فراگیرد، تقسیمات درآن قائل شدند وحکمت نظری را ازحکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری راهم بحکمت سفلی (طبیعیات) وحکمت وسطی (ریاضیات) وحکمت علیا (الهیات) بخش نمودند ودرحکمت عملی تقسیمات تدبیر منزل واخلاق وسیاست مدن را مقرر داشتند .

بااینهمه مجموع این معلومات یك علم شمرده میشد که درنزد ماآنرا علم معقول میگفتندو پهنای‌آن باندازه‌ای بود که مثلاشیخ‌الرئیس‌ابوعلی‌سینامیتوانست‌کل حکمت‌نظری رادریك کتاب صدهزار بیتی که‌آنرا شفا نامیده بتفصیل بگنجاند وحکمت عملی تفصیلش ازاینهم کمتر بود .

راست است که برفنون‌اصلی حکمت کم کم فنون‌فرعی‌هم علاوه شد که غالباًمدارش برعملیات بود وبا‌ینجهت‌آنهارا صنعت مینامیدند ازقبیل پزشگی وستاره شناسی ومهندسی ونیز اولیای دین حکمت عملی راقلمرو خاص خویش قرار دادند ودر بسط‌آن اهتمام ورزیدند باوجوداین اگرآنچه ازاین فنون بحقیقت عایدشده بودجمع میکردند دیده‌میشد که معلومات بشرچندان چیزقابلی نیست .

درسدهٔ شانزدهم وهفدهم میلادی دراروپا هوشمندانی پیدا شدند که بتهی دستی بشر درعلم برخوردند ومتوجه شدند که درظرف دوهزار سال اخیرعلم وحکمت چندان ترقی نکرده وسیرش تقریباً متوقف مانده‌است وبشرحی که درجلد اول‌ودوم این کتاب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادند وراههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم بواسطهٔ سیاحتها ومسافرتهای طولانی مکمل گردید واختراع فن چاپ نیز

بنشر علم‌مددی بسزا رسانید وازآنزمان مخصوصاً درسدهٔ هفدهم وهیجدهم نهضت علمی وفلسفی عجیبی دراروپا روی داد. درآغاز علم هیئت ونجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه پیداشد وتکمیلات عمده دست داد ودرطبیعیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این‌علوم زیروروگردید وورق‌دفتر دانش بکلی برگشت. فنون ریاضی وطبیعی ومتفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنها را ازقلمرو حکمت وتحقیقات خود بیرون کنند وبعلمای متخصص واگذارند وخود درجهان‌شناسی بکلیات بپردازند یاهم خویش را مخصوص حکمت علیا واخلاقیات وسیاسیات کنند وازرأیها و نظریات تازه‌هم که دراین قسمت ظهورنمود درجلد دوم اینکتاب باجمال آگاه شدید و ملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحلهٔ نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی‌ورق حکمت رانیز برگردانید.

جریان‌این‌احوال‌درسدهٔ نوزدهم‌و بیستم نیزدوام یافت وبیش ازپیش‌قوت‌گرفت،علمای متجسس‌فنون ریاضی وطبیعی وفروع آنها را همواره ترقی دادند وروبکمال بردند واز آنها نتایج شگفت انگیزگرفتند ازقبیل اختراع ماشین بخار وماشین برق و تلگراف وتلفون باسیم وبی‌سیم واکتشافات طبی وجراحی وبسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هرروز مشاهده میفرمائید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند وبورق زدن کتابهای قدما اکتفانمودند وهرروز فکری پیش‌آوردند وعالمی نودر انظار جلوه‌گر نمودند که دراین جلدسوم ازکتاب سیر حکمت میخواهیم خوانندگان خود را اجمالا بآنها آشنا سازیم.

بااینهمه کوشش باید اذعان کرد که نه‌معلومات مادرعلوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت مابااحوال طبیعت واسرارآن درست شده ونه درفلسفهٔ اولی بجائی رسیده‌ایم که طبع‌قانع شود. وپیداست که هنوز مسافرتی درازدرپیش داریم ونمیدانیم سرانجام خواهیم رسیدیانه ولیکن دامن‌امید راالبته‌ازدست نمیدهیم زیراهرچند بمقصود وبقلهٔ کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق ما بسیار وسیع وروشن‌گردیده ویقیناً پس ازآنکه سیرحکمت‌را بسر رسانیدیم شوق مابرای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود.

چنانکه اشاره شدکسانیکه بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته ودارند دودسته شده‌اند. جماعتی هم‌خودرا مصروف تکمیل‌علوم طبیعی وریاضی نموده ومخصوصاً بوسیلهٔ تجربه ومشاهده ومحاسبه هرروز معلومات مارا براحوال طبیعت افزون میسازند وگروهی بتفکر وتعقل میخواهند حقایق اموررا ازپس پرده بیرون‌آرند وامروز عادت بر این جاری شده که‌آن جماعت را علما (۱) واین‌گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) میخوانند وموضوع بحث علما را علوم وفنون (۳) وموضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (٤) میگویند.

Philosophie (٤) Sciences (٣) Phillosophes (٢) Savants (١)

این دو دسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت بدستهٔ دیگری بی انصافی کرده‌اند بعضی از حکما جستجوهای علما را حقیر شمرده وجزئیاتی ناقابل پنداشته‌اند بعضی ازعلماهم زحمات حکما را لغووسخنان ایشانرا فرضیات بیحاصل ولفاظی و خیال بافی انگاشته‌اند ولیکن حق اینست که این هردودسته وجودشان لازم است واز یکدیگر استفاده میکنند . معلوماتیکه علما بدست‌میآورند برای فکر حکما مایه‌میشود و موادبرای ایشان آماده‌میکند که در آنها اعمال نظر کنند وافکار خود را بربنیاد استوار برپا سازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که میبافند سررشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند ودنبال تحقق آنها بروند و بر سبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای کاخ را فراهم میکنند وحکما بمنزله مهندس ومعمارند که طرح کاخ را میریزند وهیئت‌اجتماعیهٔ آن مصالح را معین مینمایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ ندهد مصالح‌سازان نمیدانند چه مواد باید آماده کنند و آنها را چگونه بسازند واگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس ومعمار ندانند باچه مصالح بایدکاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بودو شاهد این مدعا اینکه تاکنون همه کسانیکه درحکمت نظریات بلند دریافته‌اند میبینیم در علوم نیز تبحر و احاطه داشته‌اند وآنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده‌اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میبرده‌اند .

پس این هر دو دسته برای یك منظور کار میکنند و بیکدیگر یاری میدهند و تاکنون چنین بود و بعدها نیزچنین خواهد بود تاوقتیکه این کاخ اگر تمام‌شدنی است تمام شود و درآن موقع باز امتیاز عالم وحکیم از میان خواهد رفت . حکیم عالم وعالم حکیم خواهد بود اگرچه گمان میرودچون علم وحکمت بآن پایه برسد انسان بشر نخواهدبودو بهمین دلیل است که بامید رسیدن باین‌مقام بایددرسلوك درراه علم وحکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم ودرمانده نشویم .

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم و این سیاحت خود را برحسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم در نخستین باب حکمای نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم را میشناسانیم که اکثر آنان درنیمهٔ دوم هیجدهم بدنیاآمده وپرورش یافته اند ولیکن آثارشان در سدهٔ نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است . درباب دوم بحکمائی میپردازیم که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بعرصه رسیده‌اند ودنبالهٔ تحقیقات ایشان بسدهٔ بیستم نیز کشیده شده است ودرپایان سخن‌حالت کنونی فلسفه‌راباز نموده‌وباجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان درچه خطوط سیرمینماید .

و باز برسبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم پهلوانان میدان فلسفهٔ آلمانیانند که پیروان « کانت » میباشند ولی در عین اینکه بنیاد فلسفهٔ

خود را ازکانت میگیرند عقاید مخصوص بخود هم‌دارند وواود تحقیق درامر ذات که کانت آنرا بیرون از دسترس عقل انسان میدانست میشوند، این فیلسوفان برحسب‌ظاهرهمه با هم مخالفند وورود وخروجشان هم‌در مطالب متفاوتست‌امادرواقع نوع‌عقایدشان بیکدیگر نزدیك است وچون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند .

فلسفهٔ فیلسوفان‌آلمانی را در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم فلسفهٔ رمانتیك (۱) نامیده‌اند که در واقع باید فلسفهٔ شاعرانه ترجمه کرد ازآنرو که بخیالات شعری‌نزدیك‌است‌وشور و ذوق در تأسیس آن دخالت تام‌داشته است و ازهمین روبا عرفان و تصوف‌ماهم‌مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعرا وبهترین استادان‌موسیقی‌آلمانی بوده است .

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما درآنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده‌اند جماعتی مایل بدیانت وروحانیت وگروهی مادی وطبیعی بوده‌اند و بطورکلی در این دوره‌هم‌درآلمان و هم در فرانسهٔ دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید .

در نیمه دوم سدهٔ نوزدهم صاحبنظران برجسته انگلیسی میباشندوآنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان‌خود در فلسفه مبانی علمی درنظر گرفتند ورأیهای بدیع اظهارنمودند چگونگی‌فلسفهٔ معاصر رادر ضمن بیانی که درمتن کتاب‌خواهیم کرد ملاحظه‌خواهیدفرمود.

---

(۱) Romantique

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول از سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱ ـ مختصری از زندگی او

یوهان گتلیپ فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده‌ای از آلمان بدنیا آمـده و در کودکی قازچرانی میکرد. پدر و مادرش مردمان پرهیزکار بودند واورابه کلیسا میبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه بکلیساآمد اما وقتی رسید که مجلس بر گذار شده بود چون کودك قازچران را با هوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظ شنیدی بگو، چنان بخوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ او را سزاوار فرزندی خود دانست و متکفل پرورشش گردید . درهیجده سالگی بعنوان دانشجوی الهیات دردانشگاه پذیرفته شد پس ازانجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل باشتغال بامور کشیشی نبود برای تحصیل معاش بمعلمی خصوصی پرداخت واین امراو را بسویس کشانید وآنجا بادختری که خواهر زادهٔ کلوپستك (۲) شاعربزرگ آلمانی بود آشنا شد وهردو جوان بیکدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که همتی بلند وطبیعتی منیع وعزمی راسخ داشت روزگار حقیرخود را شایستهٔ همسری آن زن ندیده با او عهدبست که خود را میان دانشمندان بمقامی بلند برساندآنگاه بمزاوجت قیام کند سپس از سویس بآلمان بر گشت وبفلسفهٔ کانت آشناشد و پسندید و در اثنای جهانگردی به کونیگسبرك رفت و باکانت ملاقات کردو برطبق فلسفهٔ آن حکیم در اساس دیانت رساله‌ای نگاشت وکانت آن رساله را نیکو یافت و ترویج کرد

Klopstock (۲) Johan Gottlieb Fichte (۱)

کم کم تصنیفات دیگرهم از فیخته بظهور رسید ونام او بلندگردیدواسباب حصول آرزوی دیرینه‌اش در همسری با محبوبه فراهم آمد وهمان اوقات اورا درشهر ینا(۱) ازشهرهای آلمان بجای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییرشغل میداد باستادی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شده و در ضمن تدریس باز تصنیف هم میکردولیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند . فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد و از تدریس دردانشگاه ینا معاف گردید و ببرلن رفت ،پادشاه پروس متعرض او نشدو گفت اگر فیخته باخدا نزاع دارد بما مربوط نیست چند سال بعدباستادی دردانشگاه برلن تعیین شد،هنگامی که فرانسویان بانقلاب بزرگ دست برده بودند فیخته ذوق وشوری نشان داد ودرتأییدآن نهضت نگارشها کرد اما در دورهٔ ناپلئون که آلمانیان در مخاطرهٔ محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته بجوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرونگذاشت و درتهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن مداخلهٔ عظیم داشت :زوجه‌اش نیز دربیمارستان بپرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ میپرداخت ودرنتیجهٔ همین پرستاری بیمار شد وچون او بهبود یافت،خودفیخته مبتلی گردید و درآغاز سال ۱۸۱٤ بمرضی که از بیماران جنگ باوسرایت کرده بوددر پنجاه و دوسالگی درگذشت .

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام « بنیاد تحقیق در علم » و دیگر بنام « حقوق طبیعی » و نیز کتابی دارد در « سر نوشت انسان» ودیگری در «احوال ضروری دانشمند » ورساله‌ای در« طریق وصول بزندگانی سعادتمند».رساله‌ای هم که برطبق فلسفهٔ کانت نگاشته و پیش از این بدان اشاره کردیم باین اسم است« نقادی در امر وحی » . کتابی هم دارددر علم اخلاق که درکمال اهمیت استوما بشرح مندرجات یك یك از این تصنیفات نمیتوانیم بپردازیم و نتیجه و حاصل آنها را ببیانی که مقتضی میدانیم در میآوریم .

۲ ــ مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعهٔ روجلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بودند که علم (۲) باشیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد . وهم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوائی

(۱) Jéna

(۲) Connaissance Sceince البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکنند با علمی که شخص ازکتاب و مدرسه و معلم میآموزد ، چه در اینجا مقصودعلمی است که انسان ازروز اول که بدنیا میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در مییابد

دارد وبواسطهٔ آن قوا ادراك امورميكند وآن امـور بعضی محسوسند (۱) يعنی انسان بحس(۱) وبتوسط آلات حساسه آنها را درمييابد وبعضی محسوس نيستندبلكه معقولند(۳) يعنی بوسيلهٔ قوهٔ ديگری كه آنرا عقل(٤) مينامند بآنهـا پی برده ميشود و اموری كه علم بآنها تعلق ميگيرد بعضی ذوات وجوهرند (۵) يعنی بخـود موجودند وبعضی حالات وظهورات و عوارضند (٦) كه وجودشان بسته بذوات است . كم كم باين فقره توجه پيدا شد كه آيـا مدركات ما منشأ صحيح دارد وباحقيقت مطابق است وآيا ميتوانيم مطمئن باشيم كه آنچه از ذوات و عـوارض درك ميكنيم همين است وجزاين نيست ، پس بعضی تشكيك كردند بلكه منكرشدند وآنهـا راسوفسطائی وشكاك(۷) ناميديم وشايد بهتر اين باشد كه اصحاب شك بگوئيم وليكن ، اكثر برصحت مدركات اطمينان كردند وآنرا جزمی(۸) خـوانديم ، جزاينكه بعضی از جزميان فقط مدركات حس و تجربه را معتبر شمردند وايشان را اصحاب حسی وتجربه (۸) گفتيم وبعضی تنها معقولات راحق دانستند وآنها رااصحاب عقل (۱۰) خوانديم واكثرحس وعقل هردو، يعنی هريك را درمقام خود معتبر گفتند واين گروه راهم ميتوان باصحاب عقل ملحق دانست .

چون نوبت بدانشمندان اروپای جديد رسيد بازاين مسئله ازنومطرح‌شد، چنانكه دكارت فرانسوی ابتدا بنا را برتشكيك مطلق وتفتيش ازحقيقت امر گذاشت و سرانجام بطريقی كه دربيان تحقيقات اوشرح داده‌ايم(۱۱) بازبآن نتيجه رسيد كه انسان نفسی‌دارد كه ادراك واراده خاصيت اوست وبيرون ازنفس هم موجوداتی هستند كه خاصيت آنهـا ابعاد داشتن است يعنی جسمند وبدلايلی كه پيش ازاين اشاره كرديم معتقد شد كه بصحت ادراكات ميتوان مطمئن گرديد و يقين كـرد وليكن اطمينان تـام را شايستهٔ معقولات دانست ومانند پيشينيان ازاصحاب عقل، مدعی شد كه بعضی‌معلومات‌وادراك پاره‌ای‌ازحقايق در نفس انسان سرشته شده و فطری است وخـاصيت عقل اوست (۱۲) وبحس و تجربه بستگی ندارد وبوجه نيكوبازنمود كه ادراكات حسی با حقيقت مطابق نيست وحواس مـا فقط مناسباتی ميان بدن واموزخارجی نشان ميدهند البته حس در كار زندگانی وحوائج بشری معتبرو محل استفاده است ، اما حقايق اموررا چنانكه هست بما نمی‌شناساند مثلا گرمی وسردی وروشنائی وطعم‌وامور ديگرازاين قبيل ، حركاتی ازاجزاء اجسام ميباشند كه چون بآلات حاسهٔ مـا ميرسند باينصورتها برمـا متصور ميشوند واگرما حقايق را درك ميكرديم جزحركات چيزی درنمييافتيم .

Raison يا Intelligence (٤) Intellgiblt (۳) Sens (۲) Sensible (۱)
Sceptique (۷) Phénoméne يا Acciden (٦) Etre يا Substance (۵)
Rationaliste (۱۰) Fn piristc يا Sensualiste (۹) Dogmatique (۸)
(۱۱) رجوع كنيد به بخش دوم ازفصل سوم ازكتاب سيرحكمت جلد اول
(۱۲) شبيه بآنچه دانشمندان ما بعقل بالملكه منتسب ميكنند .

هوشمندان البته باین نکته بر میخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تمام با معرفت نفس (۱) یعنی روانشناسی دارد زیرا چون علم را منتسب بقوهٔ کردیم که آن باخود نفس است (۲) یامتعلق بنفس است پس اگر برچگونگی قوهٔ علم معرفت بیابیم در واقع برنفس معرفت یافته‌ایم اینستکه تحقیقات حکما درباب چگونگی تحصیل علم واعتبار واستحکام آن درحالیکه ما را میرساند باینکه بدانیم قوهٔ علم وادراك انسان چه پایه‌ومرتبه‌ای‌دارد وتاچه اندازه میتواند معتبرباشد وچه‌چیزها رامیتواند درك کند وچه چیزهاست که درك آنها دردسترس نیست خاصیت دیگرهم دارد که مارا بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیك میکند وغیرمستقیم بمعرفت ما بر معلوم (٤) یعنی چیزهائیکه علم بر آنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید بعبارت دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم وهم بعالم وهم بعلوم مربوط میشود و بنابراین در کمال اهمیت است زیرا درواقع حکمت جزمعرفت براین سه امریعنی علم وعالم (حقیقت انسان) ومعلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست وازاینرو میبینیم ازوقتی که بیکن و دکارت حکمت را دراروپا تجدید کردند وآن تجدد بعمل آوردند ، این رشته ازتحقیقات ومطالعه در روانشناسی روزبروز بیشترطرف توجه دانشمندان شد تاآنجا که امروز درواقع محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که درسدهٔ هفدهم وهجدهم دراین تحقیقات پیموده شده درجلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (٥) که مثلا «لاك» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات راتشریح کرد وهمه را منتهی بحس وتجربه نمود ومعلومات فطری را که دکارت قائل بود منکرشد وضمناً معتقدگردید باینکه علم انسان جزبر عوارض تعلق نمیگیرد وازحقیقت ذوات وجوهرها چیزی درنمییابد و« برکلی » انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه : جزروح یعنی نفس انسان وذات باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم وعوارض‌آن میخوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (٦) هستند که بخواست باریتعالی درذهن ما صورت میپذیرند ، یعنی در حقیقت احوال روح هستند پس ازآن «هیوم» انگلیسی درست بمقام نقادی در چگونگی علم برآمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی میپندارندوخواه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ آن تصورات تجربه وحس و خیال است و معقولات‌ماهم بمحسوسات منتهی‌میگردد حتی‌اینکه‌شاید خود روح ونفس‌هم جزمجموعه‌ای از احساسات چیزی نباشد باینطریق بر مذهبهای پیشینیان که جز میان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس ویا اصحاب عقل مذهب نوی افزوده گردید که بعدهامذهب

Psychologie (۱) Ame (۲) یا Esprit Sujet (۳)

Objet (٤) (٥) رجوع کنید مخصوصاً بصفحات ۱۰۳و۱۲۲و۱۲۸و۱۵۲و۱٦۲و۲۱۰و ۲۲۱ وما بعدآن (٦) Idées

نقادی نامیده شد (۱) سپس «کندیاك» فرانسوی بطریق دیگر بتفحص این‌امر پرداخت ودرعین اینکه انسانرا درادای نفس مجرد دانست علم وهرقسم امور تعقلی را منحصر به نتایج حاصل ازحس پنداشت واین مذاهب مختلف که بآنها اشاره میکنیم هرچند بظاهر درکلیات ونتیجه وحاصل کلام بهمان مذاهب قدما برمیگردد ولیکن هریك ازاین محققان بنحوخاصی وارد مطلب شده‌اند واشارات وبیانات اجمالی پیشینیان را هرکدام بشیوه بدیعی تفصیل داده ونکته سنجیهای دقیق نموده وافقهای پهناور درپیش چشم اهل نظر جلوه گرساخته‌اند .

سرانجام کانت آلمانی براثـرلاك وهیوم ودانشمندان دیگرکه دراین خط افتاده بودند رفته فلسفه نقادی را بپایهٔ بلندی رسانید چنانکه میتوان گفت حکمت راتجدید کرد و درآنچه فعلا موضوع بحث‌ماست بنقادی در عقل مطلق نظری باشرح وبسط تمام روشن نمود که درتحصیل علم حس چکاره است وعقل چه دخالت دارد وچه امور ازخارج درذهن وارد میشود وچه چیزها راذهن وقوهٔ تعقل برآنهـا میافزاید وازاین جمله نتیجه گرفت که معلومات ماهمه مصنوع ومخلوق ذهن‌ماست وازاینرو عاقل ومعقول یکی است وعلم‌تنها برعوارض (۲) تعلق میگیرد وبواسطهٔ عقل نظری ازجواهر وذوات (۳)یاصور معقول یـامعقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم وفقط بواسطهٔ عقل عملی بوجود آنها پی‌میبریم یعنی اینقدر هست که عقل بماچنین مینمایدکه دردرون انسان نفسی هست که‌ادراك عوارض میکند واراده برعمل مینماید ودر ارادهٔ خود مختـار است وبیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشاء عوارض هستند که بادراك مادر میآیند ودرهرحال معلوم شدعقل انسان‌غیرازحس‌ازخودمایه‌ای‌دارد که بوسیلهٔ آن محسوسات‌را قالب مفهومات وتصورات میریزد .

ضمناً این نکته راهم توجه میکنیم‌که ازجهت اعتقاد بوجود موجودات اهل نظر دوطـائفه‌اند : گروهی موجودات رایك حقیقت میدانند وایشانرا میتوان یك حقیقتی یـا وحدتی (٤) یاوحدت وجودی (٥)گفت‌که بعضی ازایشان مادی هستند (٦) یعنی‌غیر از جسم حقیقتی قائل نیستندوبعضی روحی (۷) هستند که جسم‌را حقیقت نمیدانند وگروهی‌دو حقیقت قائلند یعنی‌هم بجسمانیات قائلندهم بروحانیات وآنهارا دوحقیقتی میتوان نامیدیك حقیقتی را موحـد هم میتوانستیم بخوانیم چنـانکه ممکن بود دو حقیقتی را ثنوی (۸) بگوئیم ولیکن میان‌ما موحد اصطلاح شده‌است برای کسیکه خدای‌یگانه رامیپرستد (۹) وثنوی اصطلاح شده است بـرای کسیکه دوخدا بپرستد ازاین رو ازاین دولفظ دوری جستیم تادراذهان شبهه روی ندهد وبهمین نظر شایدبهتر این باشد که وحدت وجودی‌را

Monise (٤) Nouménes (۳) Phénoménes (۲) Criticisme (۱)
Du-liste(۸) Spiritualiste (۷) Matérialiste (٦) Panthéiste (٥)
Monothéiste (۹)

کم کنار بگذاریم چون درذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه‌چیزرا خدا میدانند اگرچه این تصورات همه غلط است . اگر بخواهیم دراین معانی ازلفظ عربی دوری بجوئیم وفارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی رامیتوان (یکی گوی) وثنوی را (دوتاگوی) اصطلاح کرد وموحدرا (یکتاپرست) وثنوی‌را (دوتاپرست)خوانده . این جمله یادآوری بود ازمطالبی که درجلد دوم این کتاب یك اندازه بتفصیل بیان شده است وبخوانندگان توصیه میکنیم که پیش ازمطالعه آنچه ازاین بیان خواهد شد ودنبالهٔ آن تحقیقاتست بآنها مراجعه نمایند .

۲ - خلاصه فلسفه فیخته

فلسفهٔ فیخته برفلسفهٔ کانت تکیه دارد وفیخته را بزرگترین شاگردآن حکیم خوانده‌اند واین راست است ازآنرو که فیخته ازمطالعه درفلسفهٔ نقادی کانت بنظر خاص خود رسید باآنکه برحسب ظاهر مذهب اوبا مذهب کانت تفاوت بسیار داردچه استاد را میتوان دوحقیقتی وبلکه سه‌حقیقتی خواند وفیخته یك حقیقتی است وازاین جهت بااسپینوزا هم مذاق است .

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است وفهم آن دشوار تر و مااگر باین بیان میپردازیم امیدواری واعتماد باینست که خوانندگان بعرفان وعقیده وحدت وجودیان آشنا هستند وقوهٔ اشراق نیزدارند وگرنه بیان ماقاصر خواهدبود وهرچند اصل مطلب دوکلمه بیش نیست برای روشن ساختن باید بقلم پیچ‌وتاب دهیم .

آندوکلمه که اصل مطلب است اینست که «حق‌منم» یا(من‌حقم) والبته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یاپیغمبری یاولایت کرده است زیرا منظور اواز (من) شخص خودش نیست بلکه هرنفس مدرکست ومطلب را هم باین عبارت ادا نکرده است واین تعبیررا ما میکنیم ازآنرو که اذهان ما باین‌نوع عبارت آشنا است اکنون بپردازیم بشرح مطلب تاکم کم بتعبیر خودفیخته نزدیك شویم که تازگی دارد وناچاریم برای‌آن الفاظ وتعبیرات بسازیم .

گفتیم کانت باین مقام برآمد عقل انسان برای درك مطالب یعنی تحصیل علم ازچه راه میرود وبشرحی که دربیان فلسفهٔ اوباز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسراست ازآنست که مفهومات وتصوراتی را که ازموجودات دارد ذهن خودش آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن وعقل خود انسانست وعالم ومعلوم یکی‌است وگفت علم ماده دارد وصورتی باین معنی که مادهٔ علم تأثیرات است که از خارج بذهن میرسد و صورتش قالب هائی است که عقل درخود دارد وآن تأثیرات رادرآن قالبها میریزد و بصورت علم یعنی مفهومات وتصورات درمیآورد . ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان‌بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت درعین اینکه معلوم را همان تصور حاصل ازعوارض میداند میگوید : عقل ومخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد براینکه ذواتی هم

هست که این عوارض مربوط بآنهاست جزاینکه مابآن ذوات‌علم نمیتوانیم پیدا کنیم‌زیرا مابچیزی میتوانیم علم بیابیم که بحس درآیـد وآنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نـه خود ذوات وازین روکانت ذوات‌را معقولات مینامدچه عقلست که بروجودآنها حکم‌میکند اگرچه برآنها علم نمیتواند بیابد .

ضمناً دانستیم که‌کانت ذوات معقول رامتعدد یافته‌است یك‌ذات دردرون انسان‌است که‌عالم است یعنی‌علم باومنسوب است ویك‌ذات (یاذواتی) دربیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم براوتعلق میگیرد وآن جهان است وذاتی هم‌هست برتر ازایـن هردو وآن ذات باری است ونیز یادآوری میکنیم که عوارض درزمان ومکانند وموجبند یعنی معلولند وازعلت خودناچار بوجود میآیند وتابع شرائط وجودند ولی ذوات مقید به‌زمان ومکان وشرط وعلت نیستند ومختارند وباز نمودیم که باین بیان،کانت بمختاربودن نفس انسان حکم کرد ومختار بودن راهم ازمکلف بودن درآورد یعنی تکلیف‌را اصل دانست‌و گفت چون درمییابیم که مکلفیم پس‌البته مختاریم .

فیخته پس‌ازآنکه بتحقیقات‌کانت‌آشنا شد اساسش‌را پسندید جزاینکه ذهنش‌بیشتر متوجه به‌یکتائی بودوقبول تعدد حقیقت راروا نمیداشت بعلاوه این فقره که حقایقی‌باشند که‌عقل بدرك‌آنها دسترس نداشته باشد برطبع کنجکاوگران است وبآسانی زیر بارش نمیرود پس فکر فیخته کم‌کم‌باینجهت رسید که ازکجاکه مـادهٔ علم نیز مانند صورتش درخود ذهن نباشد واگر چنین‌باشد امتیاز عوارض وذوات ازبین میرود زیراکه عوارض راما نتیجهٔ تأثیراتی دانستیم که ازخارج برذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که‌از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد وهمه ازخود ذهن برمیآید عوارض بیحقیقت میشود وبرای وجود ذوات هم که‌منشأ ظهورآن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیماند واصل اصیل یك‌چیز میشود یعنی همانکه علم باومنسوب است وهمانکه میگوید «من» ومعلوم را هم خود اومیسازد وخلق میکند .

بیان مطلب اینکه چون‌آنچه مردم وجود میدانند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد وظواهر است بودنیست نمود است وآنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (دراینجا ازاستعمال الفاظ نفس وروح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن‌است برای‌ما تصور غلطی بیاورند وبعد مطلب توضیح خواهد شد) . پس‌حصول علم‌چنین‌است که «من» نخست بخود میآید یامتوجه خود میشود یابخود پی‌میبرد ودراین مقام فیخته لفظی‌بکار میبرد که معادل‌آن رامیتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم دراینصورت میتوان‌بقول فیخته گفت : «من‌خود راوضع میکند» یااصل قرار میدهد ولیکن گمان ما اینستکه اگر معادل فارسی وضع‌را که «برنهادن» است بیاوریم باعبارت فیخته سازگار ترخواهدبود پس میگوید : «نخست من‌خود رابرمینهد» .

---

(۱) فرانسه Le moi وبزبان لاتین ego (۲) Poser

«من» هرچند دراصل نامحدود است ولیکن چون خودرا برمینهد و بخود تشخص وتعین میدهد خودرا محدود میکندچون تشخص وتعین‌مستلزم محدود بودن‌است ونامحدود متشخص ومتعین نیست وبهمین عمل که «من» خودرا محدود میکند «جزمن» (۱) یعنی عالم محسوس وآنچه‌آنرا عالم خارج ازذهن مینامند تحقق مییابد. بعبارت دیگر وجود «جزمن» یعنی‌اشیاء و اعیان‌وکلیهٔ عالم ظاهر بواسطهٔ حدی‌است‌که «من» بخود میدهد وخودرا برمینهد وبرای اینکه خود رابرنهد جزمن رابرابر مینهد (مقابل مینهد) وبـه «جزمن» برمیخورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امرغیر منقسم رامنقسم میسازد.

پس‌درامر نامحدودبواسطهٔ برنهادن «من» حدی پیداشد. یك‌جانب حد «من» است وجانب دیگرش «جزمن» که جنبهٔ‌سلبی «من» است. وقتیکه «من» چیزی ازاشیاء را درمن مییابد درواقع حدی راکه‌بخود داده است درمییابد. اگر «من» نمیبود «جز من» هم نمیبود. پس باین بیان معلوم شد که جزمن مخلوق من‌است «من» شخص است و«جزمن» شیئی است (۲) «من» عالم‌است و«جزمن» معلوم غیرعالم وباین وجه‌دانسته شد که عالم ومعلوم یکی است وجزمن چیزی نیست.

«من» خود را برنهاد وچون خودرا برنهاد «جزمن» را برابر نهاد وبهمین‌عمل من‌وجزمن راباهم نهاد(باهم جمع کرد) پس‌یك عمل بود که بسه‌صورت درآمد: برنهادن وبرابر نهادن وباهم نهادن (۳).

«من» تاوقتی که بخود پی‌نبرده وخودرابرننهاده است نیست ووقتی هست میشود که بخوبی پی‌برده باشد یعنی جزمن‌را برابر نهاده باشداما راستی اینست که حقیقت«من» کردار وعمل است نه‌وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است‌متضمن‌سکون وبی‌حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزیکه ساکن نیست چگونه میتوان گفت هست؟ اما سکون مرگ‌است وچیزی که ساکن‌است چگونه میتوان گفت‌جان‌دارد؟

کردار که حقیقت «من» است چه‌معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جزمن» رابرابر نهاده‌است دور کند، برپهنای حقیقت خودبیفزاید وآنچه رانیست متحقق سازد.

پس‌آنچه حقیقت دارد بـاآنکه اصل وجود است «بودن» نبـاید بـاو نسبت داد

---

(۱) Le non moi :یا Non-egn اگر «من» رانفس میتوانستیم بگوئیم «جزمن» را هم ماسوای نفس میگفتیم.

(۲) Subjet et objet

(۳) بفرانسه مأخوذ ازلاتین Poser . و Opposer و Composer و بفرانسه مأخوذ از یونانی thèse و antithèse و Synthèse وبجای «نهادن» میتوان «گرفتن» گفت دراین صورت‌آن سه‌عمل عبارت خواهد بود از «برگرفتن» و «برابرگرفتن» و «باهم‌گرفتن» یااصل ومقابلش جمع هردو.

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال واین متضمن آزادی ومختاریت است و کردار وعمل برای همین است وفلسفهٔ صریح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد وآنچه حقیقت دارد بایست بودن است «تکلیف» (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی ومختاریت است وچون کردار وعمل ناشی از اراده وخواست است میتوان گفت اصل اراده وخواست است وچون اراده از من است پس باز امر برمیگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانستکه «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آنست که عائقی درراه باشد «جز من» عائق است و«من» بکوشش خود میخواهد عائق را ازمیان بردارد وحد را ازخود دور سازد یعنی جهان خویش را پهناور کند وبسوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد واین کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است.

اگر دربیانی که تاکنون کرده‌ایم تأمل فرموده وبدرستی دریافته باشید دانسته‌اید که چرا فیخته ازاستعمال الفاظ روح ونفس دوری مجوید چون اگر ازنفس وروح نام ببرد جسم وتن جوهر مادی وجوهر مجرد هم باید قائل شود واین بعقیدهٔ فیخته حقیقت ندارد وتصور جسم وجدائی «من» و «جزمن» وهمی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته وپایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جزمن نمیدید ودر مییافت که جزمن چیزی نیست که وجود داشته باشد وعلم براو تعلق بگیرد بلکه مخلوق خودمن است وعلم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کنندهٔ عالم ازمعلوم است خدمتگزار عقل علمی است که میخواهد بمرور زمان جزمن را تابع من کند بلکه من را ازجزمن فارغ سازد وبعدم تقید یعنی آزادی ومختاریت مطلق برسد واگرچه بآن دسترس ندارد همواره باو نزدیك میشود ومایه واصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خودرا برنهد وجزمن را برابر نهد ونیز بیان شد که حقیقت من کردار وعمل است که ناشی ازخواست واراده است پس باین اعتبار میتوان گفت که عقل نظری وعقل علمی یك منشأ دارند ودرواقع ازهم جدا نیستند چنانکه ماده وصورت علم را معلوم کردیم که هردو یك منشأ دارند که همان فعالیت من است وچون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست «من» حقی دارد ووظیفه‌ای هم دارد. حقش اینست که مختاریت خودرا حفظ کند ووظیفه‌اش این است که مختاریت دیگران را محترم بشمارد وچون بغیرازمن، من‌های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند واین فقره منشأ وجود حقوق طبیعی وسیاسی میباشد.

گفتیم «من» دراصل نامحدود است وچون برای خود حد معین کرد «من» و

---

(۱) فلسفهٔ اولی را قدما معرفت وجود میگفتند پس بنابر تحقیق فوق فلسفهٔ اولی بی‌موضوع است.

«جزمن» میشود پس بآسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است ووجود مطلق وبقول فیخته «من‌مطلق» یاعقل مطلق . پس چهان هرچه دراوهست تعین ذات مطلق است . حقیقت انسان هم‌ازذات حق صادر شده است، دراوزیست میکند واورا در خود تجلی میدهد وچون دانستیم که حقیقت من کرداراست که ناشی ازاراده است پس «من‌مطلق» ارادهٔ صرف ومشیت است .

زمان چیزی نیست جزسیر «من» بسوی کمال پس‌ذات حق که عین کمال است از زمان ومکان بیرون است وچون ذات‌حق «من» مطلق است که «جزمن» دربرابر خود ندارد پس دراوعالم ومعلوم بطور مطلق یکی‌است وازهم متمایز نیست .

ذات مطلق مفهوم نیست چون امرتا محدود نباشد مفهوم نمیشود . همچنین ذات مطلق شخصیت نداردچون چیزی که شخصیت داردمحدود است وفیخته میگفت هردینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مردم دانانیست ومن ازآن بیزارم . خدا همانا نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است مذهب من‌همان مذهب اسپینوزا است اما وارونه ومقصودش این است که ماهردویکی گوئیم امااوجوهر یگانه راکه جهان ازآن تشکیل مییابد اصل گرفت ونفس انسان راازآن بیرون‌آورد، من حقیقت انسان رااصل گرفتم وجهان را ازآن‌بیرون آوردم .

بعقیدهٔ فیخته «من» چون متحقق شدباقی است زیرا امری که متحقق شد فنانداردامـا همهٔ من‌هـا متحقق نمیشوند وآن من متحقق میشود که امری کلی وباقی راپروردهٔ باشد .

ظهور پاکی‌ونیکی وزیبائی دراشخاص نمایش‌ذات حق‌است وذات‌حق منشاء درستی اخلاق وکردار است . هرکس درادای تکلیف نظربنتیجه وثمرهٔ عمل‌ندارد وفقط‌تکلیف رامنظور میدارد باخداست ودیندار است وهرکس ثمرهٔکار خودرا میخواهد وبیخدا و بیدین است، پس دیانت کمال اخلاقیست وکمال اخلاقی کلادیانت‌است.

این‌بود مختصری ازاصول فلسفهٔ فیخته که شرح مفصل دارد . دراخلاق وسیاست‌و حقوق نیز تحقیقات‌آورده ازگنجایش اینکتاب بیرونست .

اگر بیان ما روشن بوده وخوانندگان تأمل‌فرموده‌اند دریافته اندکه این فلسفه چه‌اندازه بعقاید عرفا وحکمای اشراقی ما نزدیك است وفقط شیوهٔ تفاوت بیان دارد و شاید بتوان‌گفت علمی‌تر است والبته این فلسفه هم تمام نیست وخرده هـای چند برآن گرفته‌اند وازجمله اشکالاتی کـه بذهن میآید اینست کـه اگر (جزمن) جنبهٔ منفی وغیر عالم (من) است وحقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود ومن چگونه بآن برمیخورد و آن‌را درمییابد وآنکه بقول فیخته (من‌مطلق) است ونامحدود است چراخود را محدود ومقید میکند ؟اماچه فلسفه‌ای‌است که مشکلاتی باقی نگذاشته وکدام حکمت است که‌معما

را بدرستی گشوده باشد ؟ وبزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیدهٔ خـود چگونه حل کردندفعلا در مباحثی که‌در پیش داریم این فقره را همواره بایددر نظرداشته باشیم که کانت یکجا قائل بعوارض بود ویکجا قائل بذواتی که منشاء و مبداءآنعوارضند و ما آنها را نمیتوانیم ادراك کنیم و فیخته این مذهب دوگانگی را مبدل بمذهب‌یگانگی کرد که فرض ذواتیکه ادراك آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت یکیست وآن (من) است و باقی همه‌مخلوق و مصنوع او میباشند .

بخش دوم ـ شلینك

شلینك (۱) هر چند نزدیك بهشتاد سال روزگار گـذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵٤) زندگانیش و قایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است . بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست بنگارش برد و آثارش محل توجه شد تا آنجا که گوته و شیللر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوارو دانشمند وحکیم بودند با او مهربان شدند و حمایت کردند چنانکه دربیست وسه سالگی بمدرسی‌دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد و آنـزمان مـدرس معتبر آندانشگاه فیخته بود وورود شلینك بآنجا یکسال پیش‌ازآن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر ازآنشهرستان دور شود . باری شلینك چون بسی‌سالگی رسیدحکیمی نامی ومعتبر بودولیکن‌ازآنزمان ببعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود وچند فقره از تصانیف مهم اوپس‌ازوفاتش بچاپ رسید . نام کتابهای معتبرش از اینقرار است :

اندیشه ها درفلسفهٔ طبیعت ـروح جهان ـ بیان فلسفهٔ من ـ فلسفه و دین ـ تحقیق در حقیقت مختاریت‌انسان ـ ادوار جهان ـ فلسفهٔ صنعت ـ فلسفهٔ اساطیرـفلسفهٔ وحی.

☆☆☆

از خصائص شلینك اینست که هم بتحقیقات علمی زمـان خود متوجه بوده و هم ذوق وطبع شاعری وعرفانی داشته است یکجا پیرو کانت و فیخته بود یکجا نوع افکار افلاطون وفلوطین واسپینوزا را در خاطر میپرورد و اشراق ووجدان درونی رادرکسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل میدانست .

در آغاز زمانی که شلینك بتحقیق پرداخت باکتشافات جدیدی که در علوم طبیعی مخصوصاً شیمی و قدری هم جان شناسی و معرفت وظائف بدن دست داده بود متوجه شد قوای فعل وانفعال شیمیائی بهتر از پیشتر شناخته شده و بوجود اکسیژن و دخالتش در احتراق پی‌برده بودند و دانسته شده بود کـه حیات هم نوعی از احتراق است . قـوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان وعجایبی که ازآنها سرمیزند نیز فکر اهل فضل را مشغول ساخته بود . شلینك همینکه یك‌اندازه باین امور آشناشد شوری پیدا کردوذوق

---

(۱) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (۲) Jéna

فلسفیش او را برآن داشت که بنابراین معلومات يك فلسفهٔ طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود واکنون هم که یکصد و چهل سال از آنزمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه‌ای بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنابراین بسیاری از رأیهای که شلینك در فلسفهٔ طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند اینکه چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است نظر باهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن راعنصر اصلی دانسته و همهٔ اجسام راتحولات آهن پنداشته است در حقیقت در این فلسفه شلینك همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود که بـا معلومات ناقص آن زمان خواسته بـودند بخیالبافی سراسر جهانرا در قالب فلسفه بریزند جز اینکه در آنعصرچشمها بازتر وسیر ترقی علوم سریعتر بود وخیالبافی های شلینك منشأ اثر نشد واهمیت آن حکیم باین خیالبافی ها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه و اشراقاتـی کـه برای او دست داد و تحقیقاتی است که در فلسفهٔ زمان خود نموده واونیز مانند فیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است وآن جمله را نمیتوان پرسرسری گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.

☆☆☆

پیش از اینکه به بیان فلسفهٔ شلینك بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که بمعانی چند استعمال میشود ودرآن معانی باید دقت تام بعمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل میشود از آنرو که ما هم الفاظی بـرای آنها میبریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمهٔ اصطلاح علمی است ندارند.

یکی از آن دو لفظ (۱) آنست که ما درعلم زنان گاهی فاعل (یانایب فاعل) و گاهی مسندالیه و درعلم منطق موضوع (مقابل محمول یاموضوع بمعنی محل عرض) میگوئیم لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلا موضوع علم) وگاه غایت و منظور وگاه عین یا شیئی میخوانیم و در آن موارد بکار میبریم اما آن دو لفظ اروپائی هر يك معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دومعنی لفظی بکار نبرده‌اند یا همان موضوع وشیئی را گفته اند وگاهی ذهن وخارج تعبیر کرده اند درحالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار می برند درآن معانی نزدما صراحت ندارند ووافی نیستند.

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ما تاکنون درین کتاب گاهی نفس وگاهی عقل وگاهی ذهن وگاهی عالم گفته‌ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امورذهنی و عقلی مانند حس ووهم وتصور وتعقل واراده ونظایر آنهاباومنتسب

Objet (۲) Subjet (۱)

است بعبارت دیگرذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق باوست ولفظ دوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج ازذهن ونفس خود ادراك میکند.

بعقیدهٔ ما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفیس و عقل و ذهن و موضوع درازای لفظ اول وشیئی وعین وخارج درازای دومی همه جا مناسب نیست ومحتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم چون آن دولفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگرآورده میشوند وغالباً گوینده ازاولی ذاتی را اراده میکند که در باطن و درون انسان است وازدومی ذاتی رامنظور داردکه بیرون‌ازنفس است اگرچه بدن خود انسان‌باشد یعنی درونی و بیرونی بودن‌آنها منظوراست وبعلاوه‌ممکن است گوینده ازلفظ اول نظر بجوهر ومفارق بودن نفس نداشته باشد واز لفظ دوم همه وقت نظر بشیئی مادی نیست واز طرف دیگرازصد سال پیش این دولفظ بسیار فراوان بکار برده میشود و دائماً محل ابتلاست واین ملاحظات همه ایجاب میکندکه برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم (۱).

در مواجهه با این مشکل ما درکلمهٔ « درون ذات » و « برون ذات » را اختیار کردیم (۲) وتا وقتیکه اصطلاحات بهتربنظر نرسیده بکار میبریم والبته هرزمان الفاظ مناسب‌تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم ونیز مانعی نداردکه هرجا سیاق عبارت مقتضی باشد بجای درون ذات ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم و بجای برون ذات خارج یامعلوم یاشیئی وبجای درون ذاتی ذهنی و بجای برون ذاتی خارجی بگوئیم یاعبارات دیگری که مراد را بخوبی برساند. اینك برویم برسرفلسفهٔ شلینك.

---

(۱) این دولفظ ازالفاظ اروپائی‌است‌که ترجمهٔ آنها بفارسی مایهٔ سرگردانی‌میباشد وچاره نیست جزاینکه هرجا برحسب مناسب بلفظ خاص ترجمه شود وتاکنون چنین‌کرده‌ایم چنان‌که در متن اشاره شد ولیکن الفاظی که پیش ازاینها بکار برده‌ایم هیچکدام بمعنائی‌که اینجامنظور است وفا نمیکند پس مجبوریم اصطلاح بسازیم ما این اصطلاحات‌که ساخته‌ایم عمومیت ندارد و مارا‌ازالفاظ سابق بی نیاز نمیکند.

(۲) اگربنظر بیایدکه بجای درون و برون ممکن بود ظاهروباطن یا نظایرآن گفته شود توضیح میدهیم‌که ظاهر و باطن وامثال آنها نیز مانند نفس وعقل وموضوع وغیرها معنی ومورد استعمال خاص دارندکه ازدست نباید داد و بجای خودش باید بکاربرد واگر بگویند چرا ذات درونی وذات بیرون نمیگوئید گوئیم اولاترکیب درون ذات و برون ذات بیشتربکلمهٔ مفرد شبیه است ثانیا ازاین دوکلمه محتاجیم مشتقات نیزبسازیم درون ذاتی (Subjectif) و برون ذاتی (Objectif) که منسوب بدرون ذات و برون ذات باشد واین مشتقات راازذات درونی وذات بیرونی نمیتوان ساخت ضمناً ازخوانندگان التماس داریم‌که این اصطلاحات را اگرپسندیدند در غیرمورد بکارنبرند وتامعنی ومورد استعمال‌آنها رابدرستی درنیافته‌اند ازاستعمال‌آنها خودداری کنند تامانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشودکه بکلی برخلاف نیت فرهنگستان وغلط بکارمیبرند وعبارات عجیب وغریب ازآنها میسازند زیراکه درآن موارد استعمال خاص داردکه درغیرآن موارد الفاظ دیگر باید بکاربرد.

☆☆☆

کسانیکه « جز من » یعنی طبیعت (۱) (یاجهان یابرون ذات) را اصل وحقیقت میخوانند و وجود مطلق میپندارند بر خطا هستند زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست وبقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخواهد بود ، ازطرف دیگرسخن فیخته هم تمام نیست که «من» یعنی درون ذات راحقیقت وجود میداند زیرا که «من» علم است وعالم بدون معلوم معنی ندارد واینکه فیخته میگفت « جزمن» حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم است واگرحقیقت نداشت معلوم نمیشد و عالم وجود نمیداشت پس من وجز من هر دو حقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق (۲) ووجود ذاتی (۳) نیستند وحقیقت مطلق برترازاین‌هردو است وشرایط هیچگونه وجودی دراو نیست چون اوخود شرط وعلت هروجودی است و میتوان گفت هم عالم‌است هم معلوم یعنی وجهی ازاوعالم است‌ووجهی ازاومعلوم است واوخود یکسان است ودر اوفرق نیست وبی‌تفاوتی است (٤) وشخصیت نداردوعالم ومعلوم دراومشخص نیست وهمه متقابلها(٥) دراوجمعند واینهمانی ( ) دارند ووجـود مطلق هم این و هم آنست یانه این ونه‌آنست متقابلان چون نمایش میابند عالم ومعلوم میشوند ودرون ذات و برون ذات میگردند بقول عرفای مـا وجود مطلق حقیقی بیرنگ است و رنگ متعلق بدرون ذات وبرون ذات وآنها درعالم حقیقت‌مانندِدوقطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسته نه‌مثبت ونه‌منفی است وقطبی نمودار نیست دروجود هم هرجـا یك قطب غالب میآید درون ذات وعالم میشود وهرجـا قطب دیگر غلبه میابد برون ذات یعنی معلوم صـورت میپذیرد درجهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است و درنفس یا روح (۷) قطب علم وعقل غلبه دارد واین دو واقع همان مذهب اسپینوزاست که تعبیرش تفاوت کرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و اوگاه خاصیت فکر وعقل دارد (نفس یاروح) وگاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم). شلینك‌میگوید وجود یامن مطلق یکی است واوگاه عالم (من) میشودگاه معلوم (جزمن) بعبارت دیگر روح وجسم هردوازوجود مطلق صادر میشوند .

پس تفاوت عمدهٔ فلسفهٔ شلینك بافلسفهٔ فیخته اینست که فیخته جهان محسوس‌و برون ذات رابی‌حقیقت میشمارد وحقیقت را منحصر بدرون ذات میداند وشلینك برای جهان هم حقیقت قائل است ولیکن شلینك معتقد است که جهان وطبیعت ویابرون ذات یادرون ذات یعنی روح ازیکجنس ویك منشأ است وهیچکدام حقیقت مطلق وخالق ومخلوق یکدیگر

---

(۱) La Nature

(۲) L'Absolu (۳) L'Etre en Soi (٤) L'indifférence

(٥) Les Conradictoires که متناقضهاهم میتوان گفت .

(٦) Identité (۷) Esprit

نیستند وهمان قوائی که درروح یانفس درکار است درطبیعت نیزهست وهردو بموازات یکدیگر وبیك قاعده سیرمیکنند وازاین روست که مامیتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز میفهمیم که روح درجهان چگونه پرورش مییابد. درواقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن میکند. پس باید درطبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته درنفس یك امر نامحدود مییافت که قوهٔ تحدید کننده‌ای درمقابل دارد وباینواسطه درون ذات وبرون ذات درست میشود این تقابل درکلیه طبیعت باید باشد جزاینکه درطبیعت آن قوای متقابل ضعیف‌ترند و معنی این سخن چنین میشود که ماده روحی است که ساکن‌است وخواب است وروح ماده‌ایست که بفعالیت درآمده است.

فیخته برای درون ذات وبقول خود او برای «من» سه‌عمل وسه مرحله تشخیص داده بود: برنهادن وبرابر نهادن وباهم نهادن که اولی‌وجود عالم (درون ذات) را صورت میدهد ودومی مادهٔ صورت ومعلوم (برون ذات) راآماده میکند وسومی جمع‌میان صورت وماده یعنی تحقیق وجود است.

شلینك این‌سه مرحله راعمومیت دادکه درهر مقام بنگری صورتی است وماده‌ای‌و جمع میان آندوکه مقام‌اینهمانی است چنانکه «جزمن» یعنی‌طبیعت سه‌حال دارد یکی‌ماده که جذب ودفع دارد وثقل خاصیت اوست وبمنزلهٔ برون ذات است وبیجان است دوم‌نور که بجای صورت است و مایهٔ تشکیل وتشخیص است سوم‌جمع میان‌صورت وماده‌یانور وثقل که وجود جاندار را تشکیل میدهد وحقیقت است واین سه‌مرحله ازیکدیگر جدا نیستند وسراسر جهان متشکل وجاندار است وحتی جمادات که ماآنها رابیجان میدانیم جان دارند چه‌اگر جان نداشته باشندجان وحیات از کجا حادث میشود؟

همچنانکه جهان طبیعت وبرون ذات این سه‌مرحله را دارد نفس یادرون ذات هم یك جنبه مادی داردکه عالم (۱) است وجنبهٔ صورتش عمل (۲) است وجمع میان آندوو مقام‌اینهمانی اوصنعت‌است (هنرهای زیبا) (۳) وبعقیدهٔ شلینك صنعت مرتبهٔ اعلای‌زندگانی روح است وازتأمل درفعالیت صنعتی انسان میتوان پی‌برد باینکه چگونه ازقوهٔ غیرمدرك غیرشاعر (مثلا قوای طبیعت) امور منتظم ومعقول‌وباآهنگ سرمیزنند زیرا هنری که‌از شخص صنعتگر بروزمیکند ازروی تعقل‌نیست بلکه بهترین‌آثار صنعتی ازصنعتگر درحال بیخودی برمیآید.

فلسفهٔ شلینك‌را درآنقسمت که باامور طبیعی میپردازد وبیان‌احوال طبیعت رامیکند وباامور عقلی‌وروحی تطبیق مینماید فلسفهٔ طبیعت (٤) مینامند وآنجا که وحدت وجودو اینهمانی امور متقابل را روشن میسازد فلسفهٔ اینهمانی (٥) میخوانند.

Philosophie de la Nature (٤) Art (٣) Action (٢) Connaissance (١)
Philosophie derid Entité (٥)

افکار شلینك براستی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که باشراق بنکات دقیق برمیخورد ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است وعقایدش بیك سامان نیست چنانکه بعد ازدورهٔ وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده وگرفتار توجیه خدای متشخص (۱) گردیده است وچون بنیاد فکرش برتقابل قوا بوده وبرای شخصیت وتعین بجزاین راهی نمییافته است برای اینکه خالقی جدا ازمخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دوجنبه متقابل داشته باشد جنبه علم وکمال ومحبت الوهیت وجنبهٔ نقص وجهل وخودخواهی غیرالهی تاازیکطرف بتواندشخصیت داشته باشد وازطرف دیگر چون محبت برخودخواهی غلبه کندخلاقیت ازاوظاهر گردد وباینطریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را ازروی محبت خلق فرمود وآنچه ازظاهر عبارات تورات و انجیل دربارهٔ مباینت خالق ومخلوق مفهوم میشود موجه گردد .

اگر بخواهیم بیان کافی ازعقایدشلینك بنمائیم سخن درازمیشود وهرچند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه‌ای ازآن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها دراین هنگام برای مامناسبت وضرورت ندارد .

ضمناً توجه میدهیم که فیخته وشلینك هردوتحقیقات خود را ازدنبال کردن تعلیمات کانت درامر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم ازشیوهٔ فلسفهٔ نقادی تجاوز کرده درطریق تحقیق ازجزمیان شدند ودرکلیه مباحث فلسفی ازروانشناسی وحکمت الهی وحکمت طبیعی وسیاست غیرآن وارد گردیدند وفلسفهٔ اولی را بروش نو وبدیع تجدید کردند نظر بهمین که اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تایك اندازه مرد محقق رابتأمل دراحوال عالم ومعلوم نیز میکشاند واین کیفیت را دراحوال هگل و بیان فلسفهٔ او که فلسفهٔ جامعی است نمایان تر خواهیم یافت .

بخش سوم هگل

۱ ـ احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته وشلینك بودازفیخته هشت سال کوچکتر واز شلینك چهار سال بزرگتروبااین هردورفاقت داشت وباشلینك همشاگردی بود ولیکن قریحهٔ هگل مانند شلینك بزودی نمایان نشدودروقتیکه شلینك تصانیف مهم خودرا منتشر کرد وبمدرسی و اشتهار رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخورده‌تر از شلینك بودشاگرداوبشمار میرفت تا اینکه درزبان یونانی ولاتین وعلوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت . نخستین تصنیف مهم اودرسی وهفت سالگیش منتشر شد ، درشهر های مختلف آلمان تدریس کرده وسرانجام درچهل وهشت سالگی دردانشگاه برلن بجای فیخته که چهار سال پیش ازآن درگذشته بود مدرس شدوکم کم درمدرسی صاحب مقام

(۱) Dieu personnel (۲) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گردیدودرحکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینك را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برأی ونظر مستقل بانظریات شلینك بمخالفت برخاست وآن حکیم تاهگل زنده بود تقریباًلب فروبسته بود . وفات هیگل درشصت ویك سالگی بمرض وباواقع شد (سال ۱۸۳۱) . تصانیف معتبری که ازهگل باید مذکورشود یکی کتابی است بنام معرفت آثارروح ویکی بنام علم منطق ودیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفهٔ اوودایرةالمعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفهٔ حقوق ، درفلسفهٔ تاریخ وفلسفهٔ دیانت ومعرفت زیبائی نیزتصانیف چنداز اوباقی مانده که درواقع درسهائی است که دردانشگاه درین مباحث داده است .

آثارهگل بدشواری فهم معروف است ودرین باب حکایاتی هست ازجمله ازقول خود اونقل کرده‌اند که تنهایکنفر فلسفهٔ مرا فهمید واوهم نفهمید ونیز گفته‌اند وقتی کسی معنی عبارتی ازعبارت اورا ازخود اوپرسید پس ازتأمل جواب داد وقتیکه این عبارت را مینوشتم من وخدا هردومیفهمیدیم اما اکنون تنهاخدا میفهمد ونیز معروف است که کتاب اورا درمنطق یکی ازدانشمندان بزبان فرانسه نگارش دادچون هگل آن نگارش رادید گفت حالا میفهمم که چه‌میخواستم بگویم نگارندهٔ این سطور امیدوار نیستم که هنرآن دانشمندان راداشته باشم وفلسفهٔ هگل راقابل فهم کنم هم‌مگر لطف قریحهٔ خوانندگان و آشنائی ایشان بعلم وعرفان گامی چندپیش بگذارد .

هگل درعلم وحکمت وادب قدیم و جدید متبحر بوده و بهمه حکمای پیشین نظرداشته‌است ولیکن مخصوصاً ازهرقلیطوس وبرمانیدس وافلاطون‌وارسطو واسپینوزا وبالاخص ازکانت وفیخته وشلینك استفاده کرده است مشربش مانند بعضی ازدانشمندانی که‌نام بردیم وحدتی ویکی گوئی است ولیکن بیانش باهمه‌آنان تفاوت‌کلی دارد گذشته ازاینکه مانند بعضی ازقدما فلسفه‌اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و الهی است و سیاست ودیانت وصنعت‌را نیزشامل است ودرعین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعلیمات هگل دردنیا ودرافکار دانشمندان تأثیرکلی بخشیده ومخصوصاً در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است چنانکه ازبیان فلسفهٔ اومعلوم خواهد شد .

۲ ـ فلسفه هگل

دراینجا مناسب‌است مقدمه‌ای‌را که برای‌فلسفهٔ فیخته نگاشتیم قدری تتمیم کنیم .

ازتعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس وسقراط وافلاطون وارسطو دانسته ومسلم شدکه هرچند حصول علم باشیا وامور جهان ازحس ناگزیریم اما بوسیلهٔ حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود ومعلوم وقتی دست میدهد که

قوهٔ فهم وتعقل بکار برده شود وجزئیات راتحت کلیات درآوریم تابقول قدما صورتی از شیئی درذهن حاصل گردد . نزاع مادیان وروحانیان واختلاف اصحاب حس واصحاب عقل هم که پیش ازاین گوشزد کرده‌ایم دراین باب مدخلیت ندارد . مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم ازاینکه قبول کنیم که انسان قوه‌ای دارد که ازجزئیات کلیات انتزاع میکند و علم رامیسازد وآن قوه را فهم وعقل (۱) میگوئیم وآن کلیات را علم یامعلوم وتصور و مفهوم ومعقول (۲) مینامیم .

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند ودراین باب دقیق شدند تحقیقاتشان بـه فلسفهٔ نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما ازجهان وموجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات ومفهوماتیکه ذهن ماخود میسازد بشرحی که درجلد این کتاب بـاز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل ومعقول وعالم ومعلوم یکی است وبنـابر این میتوان بعلم اعتماد کرد درهرحال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصوری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان اوعوارض وحوادث که عقل ما بادراك آنها قادراست جز تصوراتیکه همان عقل آنهارا میسازد (علم) چیزی نیستند وذوات جوهری که محل ومبنای آن عوارضند ووجود مطلقند (که بفارسی میتوانم خودهستی بگوئیم) عقل ما بادراك آنها دسترس ندارد .

درضمن بیان فلسفهٔ کانت باین فقره‌هم اشاره کردیم که کانت ازاصالت تصورابادارد واین بنابرآن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر ازتصورات ذهنی ماچیزی درجهان وجود ندارد چنانکه برکلی بوجهی وهیوم بوجه دیگر همین اعتقاد راداشتند تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این میشود که در عالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است .

سپس تصرفی که فیخته درفلسفهٔ کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید وتکمیل کرد زیرا اومدعی شد که غیر ازذهن (یانفس یاعقل) و تصورات اوحقیقتی نیست ووجود مطلق وخود هستی همانا درون ذات است وبرون ذات نتیجهٔ وجود اوست وبس واینك بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصوررا چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا[illegible] عقل یااصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمهٔ اصالت تصورهمان اشتباهی که[illegible] ازآن استیحاش داشت دست دهد وچنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که [illegible] درکار نیست .

اصالت معقول یااصالت علم در[illegible] مذهب همه حکمـائی است که متوجه بوده‌اند که علم وحقیقت آنست که بعقل ادراك [illegible]شود وسردفتر این حکما افلاطون است وارسطو نیز همین مذهب را دارد جـزاینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد وارسطو مدعی بوده است کـه معقولات وکلیـات فقط درمحسوسات وجود

Idéaliste (۳) Concept, Idée (۲) Raison, Entendement (۱)

خارجی پیدا میکنند درهرحال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب اورا برای اینکه ازدیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده‌اند .

شلینك نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که درفلسفهٔ او بیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود وذات مطلق رافوق (۲) درون ذات وبرون ذات میدانست پس مذهب اورا اصالت عقل یا اصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده‌اند .

اماهگل نغمهٔ دیگری ساز کرد وآن اینستکه حقیقت وخود هستی بجز عقل یاعلم چیزی نیست ودرون ذات وبرون ذات همه مظاهر اودر درون او(٤) ودرواقع حالات او(٥)ومخلوق اوهستند پس مذهب اورااصالت عقل یااصالت علم مطلق(٦) گفته‌اند .

☆☆☆

هگل مذاهب همهٔ حکمای پیشین راحق میداند ومیگوید اختلاف آنها دراعتباراتی است که درنظر گرفته‌اند وفلسفهٔ من شامل وجامع همه آن تعلیمات است وحق اینست که چون فلسفهٔ اورا درست دریابیم میبینیم دراینکه وجود واحد است وموافق برمانیدس است ودراینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است با هرقلیطوس همرأی است ودراینکه هستی حقیقی معقول است پیروافلاطون است ودرباب وجود وعدم وقوه وفعل وفاعل وغایت واینکه هستی مطلق همان غایت غایات وصورت صور وعقل عقول است ارسطو را تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است درحالیکه شاگردکانت است وبوجهی هم‌مشرب رفقای خود یعنی فیخته وشلینك میباشد وبا اینهمه فلسفه‌اش بدیع است و با هریك ازپیشینیان اختلافات هم دارد وعجب اینکه بعضی ازپیروانش دربارهٔ اوغلو کرده واورا از بزرگترین فیلسوفان شمرده وتعلیماتش راآخرین مرحلهٔ حکمت پنداشته‌اند وبعضی ازمخالفانش بکلی منکر اوشده وسخنانش رابیمعنی دانسته‌اند اماحق اینست که ازافراط وتفریط هردوبرکنار باید بود ومیانه روی را ازدست نباید داد وتصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پرمعنی وقابل توجه است ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد وچنانکه مکرر خاطر نشان کرده‌ایم نمیتوان امیدوار بود که باین زودیها فلسفهٔ کامل بدست آید ومعمای جهان گشوده شود . باری یکی ازاموری که سبب شده است که فلسفهٔ هگل بدشواری فهمیده شود همین است که شامل وجامع همه‌فلسفه‌های پیشین است وناظر برآنهاست نه‌اینکه ازهرکس چیزی گرفته ومرقعی ازبرچیده‌های خود ساخته باشد چه‌درآنصورت فهمش دشوار نمیبود بلکه باین وجه که دریافتهای حکمای پیشین را دربوتهٔ فکر خود گداخته و ورزیده ومعجون خاصی ساخته که بسیار

Transcendant (۲) Idéalisme Subjectif (۱)

Transcendant Immanent (٤) Idéalisme objectif (۳)

Idéalisme absolu (٦) Modes (٥)

درهم وپیچیده است وآنچه مایهٔ مزید اشکال میشود اینست که درتعبیر مطالب واختیار و اصطلاحات هم‌استقلال بخرج داده‌ومقید نشده‌است که هر لفظرا بمعنی که پیشینیان استعمال کرده‌اند بکار ببرد گذشته ازاینکه خوش بیان‌هم نیست .

☆☆☆

برای اینکه بتوانیم یك‌اندازه ازفلسفهٔ هگل سردرآوریم بایدباز برسبیل مقدمه تذکراتی برطبق مشرب اوواصولی که درنظر داشته است بدهیم .

موجود دونحو است موجود درنزد حس که جزئی وشخصی است وموجود درنزد عقل که کلی‌است . موجود رامحسوس‌ثابت شد که حقیقت ندارد وآنچه حقیقت دارد وجود معقول است واین دونحو وجود درفلسفه هگل همواره ازنظر دورنباید داشت ومتوجه باید بود که وقتی میگوید شیئی یاشخص که جزئی است حقیقت ندارد وحقیقت معقول و کلی‌است مقصوداین نیست که جزئی وجود خارجی ندارد وکلی‌وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بزمان ومکان است (زیرا کـه اگر مقید بزمان ومکان نبـاشد بحس وادراك درنمیآید) وجودش مستقل واصیل وبالذات نیست‌بلکه بالعرض است وتـابع وجود عقل وفرع است ووجودیکه مستقل واصیل وبـالذات است معقول است واین حکم ازبیانات حکمائیکه فلسفهٔ نقادی‌را تأسیس کرده‌اند بخوبی‌روشن شده ودانسته‌ایم که هرموجودی وجودش بسته به‌تصور وعلمی است که ماازاو درذهن خود داریم‌یعنی موجودات همه وجودشان فرعی ونسبی واضافی است مگر معقولات وتصورات که وجودشان بسته بامردیگر نیست واگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل ومستقل وبالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی‌آنست که بطورکلی ادراك شود پس کلیات اصـل وجود میباشند .

نکته دیگر اینکه وقتی میخواهیم معمای جهان را حل‌کنیم دنبال علت فـاعلی (۱) نباید برویم زیرا ازیکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود وناچار علت نخستین میجوید ازطرف دیگر چون‌علت نخستین‌را درنظر گرفتیم تازه معماحل نشده‌وطبع قانع نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین چراعلت نخستین شده است‌پس برای اینکه معماگشوده شودباید غایت یاوجه دلیل وجود را دریابیم چه‌اگر دانستیم برای‌چه موجود شده است بعبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قـانع میشود وعلت دیگر نمیجوید وروشن است کـه هرچیزی توجیه لازم دارد امـا خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه درقیاسات منطق وقتیکه صغری‌وکبری بدرستی چیده‌شد ونتیجه‌بدست آمد بصحت‌آن یقین حاصل میشود وطبع قانع میگردد ازآنرو که دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم که امری معقول است وازآن مقدمات این نتیجه باید بدست‌آید ودر میابیم که

(۱) Cause که‌آنرا Canrefticiente هم میگویند .

باید چنین باشد وچون دانستیم که بایدچنین باشد فکرمان آسوده میشود ازعبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است وآنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل براوحکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

وجه و دلیل هرامری معقول است و میتوانیم آنــرا علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است وروشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی میتوانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت ازکل موجودات است وجه او کل عقل یا عقل کل است وذات مطلق وخود هستی که آنرا میجوئیم عقل مطلق است وعقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر بسوی آنست.

عقل در تحصیل علم کاری که برای ما میکند ادراك کلیاتست پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم بایدکلیات را بشناسیم ازین گذشته جهت ودلیل و علت عقلی درهرحال وهرمورد بجز کلی نتواند بود و این امر باندك تأملی روشن میشود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواندعلت عقلی باشد وعلت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنابرین کلی است.

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی مــوجود هست (معقولات نخستین باصطلاح قدما نه باصطلاح کانت) مانند درخت وحیوان وماه و ستاره وچیزهای دیگر ، بعضی بازاء آنها درخارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم ووحدت و کثرت ومانندآنها . ازاین دوقسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشند زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخودعقل پس از تجربه ومشاهدهٔ حسی است پس معقولاتی که مربوط بعقل مجردند واینجامنظور نظر ما میباشندمعقولات دومین اند که کانت آنها را مقولات(٤) نامیده است پس امرمنتهی گردید باینکه معقولات را بشناسیم وقسمت مهم فلسفهٔ هگل مربوط باین امراست و بعقیدهٔ او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است زیرا مقولات همه ازعقل بر میآیند ویك منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یك رشته باشند و هر مقوله از مقولهٔ دیگر برآید ومانند زنجیر بیکدیگر پیوسته باشند وکانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمر بست وآنچه دربنخصوص نگاشته منطق(٥) نامیده است ولیکن منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال وبرهان است نه

Rationnel (۲) Réel (۱)

(۳) Raison که هم بمعنی عقل است وهم بمعنی دلیل و جهت یا علت عقلی

(٤) Catégorie که قدمای ما هم قاطیغوریاس میگفتند . البته مشابهت لفظی معقولات ومقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهدشد. (٥) Logique

آلت احتراز ازخطای فکر است و اهل تحقیق گفته‌اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) وفلسفهٔ والی (۲) است زیرا سیر و سلوك عقل را درتعقل معقولات و کشف مقولات بیان می کند بوجهی که سیر تحقق موجودات را نیز باز مینماید چه بنابراینکه به عقیدهٔ هگل هر چه واقع است عقلی است وهر چه معقول است واقع است پس سیر تعقل معقولات همان سیر تحقق موجودات میشود . درواقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالبهائی هستند که معلومات درآن قالب ها ریخته میشود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد میباشند .

پیش ازآنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوك عقلی (۳) او را در کشف مقولات بلکه درکلیه تحقیقات فلسفی باز نمائیم .

☆☆☆

روش کانت را در کشف مقولات دیدیم این بود که ببیند قضایا بچند وجه تعقل میشوند پس وجوه قضایا را چهاریافت وازهر یك ازآنها یك مقوله استخراج کرد وسپس ازهر یك ازآن چهارمقوله سه مقوله درآورد که جمعاً دوازده مقوله شد واین مقولات رامقولات فهم نامید وازآنرو که ذهن انسان هرچه رامیخواهد فهم کند در قالب این مقوله‌ها میریزد و مفهوم (٤) را میسازد .

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم (٥) تعقل میکند و بنکات دیگر بر میخورد وعقل (٦) برتراز فهم است ومعقولات را باید بسلوك عقلی کشف نمود.

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی (۷) واین نه‌آنی وامتناع جمع متقابلان(۸) است باینمعنی که فهم میگوید یك چیزهمان چیز است وغیرآن‌چیز نیست وچیز باناچیز جمع نمیشود بعبارت دیگر هستی هست و نیستی نیست (۹) هستی نیست نمیشود و نیستی هست نمیشودوهستی بانیستی جمع نمیآید .

اما عقل میرسد بآنجا که در مییابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است ومیتوان گفت متقابلان جمع میشوند باین معنی که اموریکه بتصور در میآیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند وهمه با هم مناسباتی از مشابهت ومباینت وجزآن‌دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصورآن‌معانی بدرستی برای ذهن میسر نمیشودو بی معنی خواهد بود تا آنجا که اگر همهٔ مناسبات را از یك معنی سلب کنند منتهی بنقیضش یعنی بعدم‌آن معنی میگردد . مثلا وجود بحث بسیط و هستی صرف که او را با امر دیگر مرتبط و متناسب نیانگاریم در عین اینکه وجود و هستی است عدم و نیستی است زیرانه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

Concept (٤) Dialectique (٣) Métaphysique (٢) Ontologie (١)

Principe d'idenité (٧) Raison (٦) Entendement (٥)

(٩) این عبارت یادگار برمانیدس است . Principe de Contradiction (٨)

باشد چیزی دیده نمیشود ودر حکم تاریکی مطلق است وبینائی وقتی دست میدهد که روشنی باسایه همراه شود یعنی نور دارای رنگ باشد پس هرمفهومی باید بانقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید وهر چیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه وآستر دارد وازجمع آن دورو روی سوم درست میشود که حقیقت پارچه همانست و این همان نکته ایست که فیخته درتحقیق امروجود درك كرده واینقسم تعبیرنموده بود که برنهاده باید برابر نهاده(۲) داشته باشد تااین دوهم نهاده(۳) شده حقیقتی راصورت دهند .

این روش سه پایه (٤) برنهاده وبرابر نهاده وهم نهاده قاعده ایست که هگل در دراستخراج همه معقولات بلکه درسیرهمه موجودات عمومیت داده است . اصل بامقابلش واثبات بانفی باید همراه گردد تحلیل واقع شود سپس ترکیب دست دهد تامرکبی صورت بپذیرد ودرمادیات هم این قاعده باین مثال روشن میشود که تخم چون درخاك بر نهاده شود تحلیل میبابد سپس ازترکیب اجزایش گیاه که هم نهادهٔ آنهاست بوجود میآید .

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بدوی ترین مفهومات باشد بطوراصل برمینهد ومقابلش راکه نفی اوست برابر مینهد وهمین قسم پیش میرود درجه بدرجه تا بمقولهٔ برسد که مقابل نداشته باشد یابعبارت دیگرمتقابلها همه دراوجمع باشند وکاملترین مقولات وموجودات باشد .

در نظر اول چنین پنداشته میشود که هگل دراین سلوك عقلی جمع متقابلان را متمتع نمیداند بلکه واجب میانگارد ولیکن حقیقت این نیست اولا متقابلاتیکه هگل برابر مینهد مفهومات انتزاعی (۵) هستند وفقط هم نهاده است که منحقق(٦) است ثانیاً برای ورا از جمع متقابلات است که از بر نهاده و برابرهم نهاده نهاده ساخته میشود و پس ازآنکه خود منطق هگل راباز نمودیم این مسائل که شاید تاریك بنظر آید روشن خواهد شد .

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات یعنی مقولات دومین است باین وجه که ساده ترین و بدوی ترین وعام ترین وکلی ترین مفهومات را که پست ترین و کم معنی تر را یك یك استخراج کنیم تا باعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحث وهستی صرف است(۷) که هیچگونه وصفی وتعیینی برای آن نگیریم وروشن است که این مفهوم کم معنی ترین معلومات است زیرا که بطور مطلق میگوئیم « هست » اما چیست وکجاست و چگونه است معلوم نمیکنیم

Tri.de (٤) Synthése (٣) Antithése (٢) Thése (١)
L'Etre (٧) Concret (٦) Abstrait (٥)

ونخستین مفهومات است چون تصوراو متضمن تصورهیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست ومفهومی است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ نیست پس میتوان گفت عدم است (۱) وباین بیان وجود وعدم درحالیکه متباینند واین نه‌آنی دارند عین یکدیگر واینهمانی دارند .

پس عقل جمع وجود و عدم یعنی دو متقابل را که گمان میرفت ممتنع است تصدیق میکند ولیکن درعین تصدیق کردن آنهارا انتزاعی مییابد ونمیتواند قبول کند که متحققند وپس ازآنکه وجود را برنهاد یعنی عمل باثبات کرد وعدم را برابر نهاد یعنی عمل بنفی نمود برای رهائی ازجمع دومتقابل آن دورا باهم مینهد ومقوله «**شدن**»(۲) را ازآن درمیآورد که شدن هم بودن است وهم نبودن وجمع دومتقابل باین وجه هم متحقق وهم معقول میگردد درعین اینکه ازآن تخلص حاصل میشود .

هستی و نیستی وشدن نخستین سه پایه ونخستین هم نهاده را میسازند وباید توجه کرد که امر اول ودوم صرف انتزاعی بودند وامر سوم یك اندازه تحققی است ونیز امر اول ودوم بکلی عام بودند وامر سوم یك اندازه خاص است . هستی را میتوان جنس گرفت و شدن را نوع وبنابرین نیستی که انضمامش بهستی شدن را متحقق ساخت میتوان بمنزله فصل فرضش نمود (۳) .

وجود بحث بی‌تعین (٤) چون بشدن درآمد تعین (٥) مییابد یعنی چگونگی دارد بعبارت دیگر **کیف** (٦) است وچیزی است . این چیز است وچیز دیگر نیست ولی نظر بتقابلی که میان این چیز وچیز دیگر هست میتواند تغییر یابد وچیز دیگر شود وچیز باچیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود وعدم است زیرا که یکی ازآن دووجودش عدم ونفی

---

(۱) Le non-être (۲) Le devenir یعنی ازنیستی بهستی وازهستی به نیستی رفتن و این همان چیزی است که پیشینیان کون وفساد میگفتند .

(۳) نیز میتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه است وشدن یك اندازه فعلیت است پس در واقع آنچه راهگل هستی صرف نامیده دراینجا ارسطو ماده (هیولی) خوانده وشدن مقدمه صورت پذیرفتن است وباز تذکر میدهیم که ارسطو هم میگفت کون سه مبدأ دارد ماده وهیئت وعدم یاماده ومضاده (رجوع کنید بسماع طبیعی ازکتاب شفا فصل دوم ازمقاله اول .)

(٤) non-déterminé (٥) Détermine

(٦) Qualité در متن اشاره کردیم که هگل باصطلاحات قدما مقید نیست مثلا آنچه او مقولهٔ کیف نامیده بیك اعتبار صورت است باصطلاح قدما وبیك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است ، قدمای ماهمین معنی راهیئت تعبیر کرده‌اند . درمنطق هگل مقولات درجات اول ودوم وسوم دارند ودربیان مختصری که مامیکنیم نظر بمقولات درجهٔ اول داریم وهروقت نام آنها در نوبت اول برده میشود بحروف سیاه مینویسم مقولات درجه دوم وسوم را مقید نیستیم که شماره کنیم واگرهم درضمن نام ببریم نشان نمیکنیم .

دیگری است وهر چیزی‌نسبت بچیز دیگرناچیز است ومیان هرچیز با چیز دیگرحدی‌است که‌آن مرزمیان وجود و عدم است پس‌وجود بحث که در حال بی تعینی نامحدود بودچون بسبب کیفیت تعین یافت و متحق شدنـاچار محدود است ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین‌و نا محدودجدا نیست وباوپیوسته است ونباید چنین پنداشت که‌وجودی‌هست محدود ووجودی هست نامحدود چه در آن صورت وجود محدود خودحد وجود نامحدود خواهد بود یعنی دومی هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است‌و محدود و نامحدود بهم پیوسته است وهردوجمعاً نامحدودند اما نامحدود امری‌است‌معقول ووجود خارجی یعنی محسوس ندارد وآن چیز وجود خارجی دارد ومحقق است که‌محدود باشد پس نامحدود یعنی وجود بی‌تعین ومحدود یعنی وجود متعین :

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی سبب وجودیافتن شیئی در خارج و انفراد گردید ازینرو وحدت و کثرت دست میدهد و کثرت چون مجتمع‌شد و وحدت یافت مقولهٔ **کم** (۱) صورت میپذیرد وباین وجه از چونی یعنی کیف‌چندی‌یعنی کم برمیآید هرچند کم باکیف تفاوت فاحش دارد چون کیف هرگاه تغییر یابد چیز دیگر میشود اما کم مربوط بظاهر شیئی است و تغییرش‌شیئی را دیگر نمیکند وتعلق‌به کیفیت خاص هم ندارد .

در هـر حال وجود همینکه بمرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانیکه ماده را اصل وجود می‌پندارند کمیت را باید اساس وجـود بشمارند اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و ازمظاهر عقل میباشد .

کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد بصورت مقدار وعدد در میآید واگر درونی باشد درجه نامیده میشود که شدت و ضعف است .

کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده‌ایم جنبه عدمی دارد و این جنبه عدمی متعلق بکیف است (۲) پس کیف با کم جمع شده و ازاین ترکیب وجودوعدم بر حسب قاعده سه پایه مقولهٔ تناسب (۳) صورت میگیرد زیرا که تناسب کیفیتی است کـه از انتساب دو کمیت حادث میشود و چون اندازه گرفتن‌و تقدیربواسطه نسبت دادن‌مقداری بمقدار دیگر است این مقولهٔ جدید را هگل **اندازه** (٤) نامیده‌است .

پس تا اینجا خلاصه سخن این شد که **هستی** را چون مجرد بنظر بگیریم واقعیت ندارد **نیستی** هم تصورش از اینرو حاصل میشود که مقابل هستی است و گرنه آن نیز واقعیت ندارد وهستی ونیستی واقعیتشان در **شدن** است که نه بودن است نه‌نبودن یابلکه باید گفت هم بودن است هم نبودن یعنی جمع میان هستی ونیستی است وتصورشدن‌مستلزم تصور **کیف** است (بمعنی هیئت یعنی اعم ازصورت وعرض) وکیف را چون باعدمش‌همراه بتصور آوردیم تا محدود تصور **کم** درست میشود کـه چـون بـا کم دیگر نسبت داده

---

(۱) Quantité (۲) باصطلاح قدماکیف موضوع کم است (۳) Proportion (٤) Mesure

شود **اندازه** خواهد بود (۱).

اما تاکنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنها را انتزاع کردیم و بمرحلهٔ تحقق نیاوردیم هرچند از مقولهٔ هستی صرف هرچه بالاتر آمدیم بتحقیق نزدیکتر شدیم ولیکن هنوز بتحقیق واقعی نرسیده‌ایم.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته وما شاخ و برگهای آنرا زده و جوهرش را کشیده بچند سطر در آوریم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده وآنرا مبحث وجود نامیده است ازآنرو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته و هرسه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود ومیگوید این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز بکنه وجود نپرداخته واهل علم نشده است و پا بدایرهٔ علم ودانش وقتی میگذارد که بکنه ذات فرورود ومفهومات ومقولاتی که در این مرحله بتصور میآورد مربوط بفنون علم و راجع بماهیت ذات است وتشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد.

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند و تصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده و مجرد و بطور مطلق تعقل کردیم وهیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم همه رابالقوهٔ انگاشتیم وفعلیت نداشتند. اینك در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش میرویم و همان مقولات رایك اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم وچیزیاشیئی و ذات درنظر میگیریم واختلاف ومشابهت و مثبت ومنفی و نسبت میان اشیاراملحوظ میداریم بعبارت دیگر **بماهیت** (۲) وجود میپردازیم.

هر چند تاکنون نیز بمنتها درجه اختصار کوشیده‌ایم چون میخواستیم روش و سلوك عقلی هگلی را نمودار کنیم باز قدری تفصیل دادیم. در بیان بقیه منطق هگل بیشتر باختصار خواهیم کوشید و فقط باصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود در تفصیل آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایدهٔ حقیقتش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمیافزاید.

***

در مبحث ماهیت می‌بینیم مقولاتیکه بذهن میرسد جفت جفت است. خود است و غیر، درون است و بیرون، کنه است ووجه، باطن وظاهر، ماده و صورت، مؤثر واثرو چون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است وعوارض ذات (۳) یاماهیت است ونمایشهای (٤)

(۱) مقولات درجهٔ اول را برحسب وعده بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجه دوم وسوم را نشان نکردیم همینقدر اجمالا اشاره میکنیم که از این مقولات آنچه در اینجا متعرض شده‌ایم از اینقرار است حد، محدودی، نا محدودی، تغیر، کون، فساد، وحدت، کثرت، پیوستگی، نا پیوستگی، مقدار، عدد، درجه، نسبت.

Manifetation (٤) Phénomènes (٣) Essence (٢)

او و عجب اینکه این مقولات دوگانه را چون نیك بنگریم یگانه‌اند ، در عین اینکه دوتاست یکی است ، ماهیت همان نمایش است و نمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است و عوارض همان ذات است . اگر یکجا بنظر میرسد که اصل ماهیت است که مؤثراست عوارض که آثار او هستند فرع اوهستند ازطرف دیگر می بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند زیرا آثار اگر نباشد مؤثر چه خواهد بود وعوارض اگر نباشد ذات چه معنی دارد؟ راست است که چراغ بنظرمیآید اصل است وروشنائی پرتواوست، اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۱) و کسانیکه در حل معمای جهان فکر کرده‌اند از اینجهت آنرا دشوار یافته‌اند که باین یگانگی اثر و مؤثر پی‌نبرده و همواره گرفتاراین مشکل بوده‌اند که اثر بامؤثر چه مناسبت داردوعوارض از ذات چگونه برمیآید .

باری درون وبرون ، ظاهر وباطن ، مؤثرواثر ، حقیقت و تجلیات،ماهیت‌ونمایش ذات و عوارض هرچه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند وچون‌این دوجنبه را با هم ویگانه بگیریم تحقق (۲) شیئی است با شیئی متحقق است و اگر چه برحسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۳) و امکان (٤) میتوان کرد ولیکن‌به بیانی که کردیم آشکار است که وجود اثر برای مؤثر وهمچنین مؤثر برای اثر واجب است‌و بنابرین هر چه متحقق‌است واجب است و چون این فقره بحکم‌عقل یقین شد ادعای‌هگل که پیش از این اشاره کردیم که آنچه متحقق است معقول است وآنچه معقول‌است متحقق است موجه خواهد گردید.

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تعبیرات پیشینیان نزدیکتر شود وجهه درونی حقیقت را جوهر (۵)وجهه بیرونش را عرض (٦) مینامیم و ماهیتی که بتجلیات چندظهور می یابد شیئی (۷) یا موضوع (۸) و تجلیات اورا خواص (۹) میخوانیم

پس جوهر علت (۱۰) است و عرض معلوم (۱۱) است ، جوهر فیاض است وعرض فیض اوست ، جوهر نیرو (۱۲)وعامل (۱۳) استوعرض عمل اوست ، جوهرمبدأ(١٤) و مقدمه است وعرض نتیجه(۱۵) اوست بعبارت دیگر جهان و حقیقت آن میدان‌فعل(١٦) و انفعال (۱۷) است‌ولی اگر درست‌بنگریم فعل‌وانفعال هم اضافی واعتباری‌هستند. بیك اعتبار جوهرعلت‌فاعل استوعرض‌معلول ومنفعل‌ولیکن‌باعتبار دیگر بعکس است‌بنابراینکه اثر و مؤثر چنانکه گفتیم‌یکی است باعتباری اثر است باعتباری مؤثراست‌زیرااگرعلت نبود معلول‌نمیبود اما اگرمعلول هم نبود علت نمیشد پس سلسلهٔ علتها و معلولها‌سلسله

---

(۱) قدماهم میگفتند ماده موضوع صورتست و صورت حال‌اوست اما صورت هم مقوم‌ماده است

(۲) Réalité (۳) Nécessité (٤) Possibilité یا Contingence (۵) Substance

(٦) Accident (۷) Chose (۸) Objet (۹) Propriété (۱۰) Cause

(۱۱) Effet (۱۲) Force (۱۳) Agent (١٤) Principe (۱۵) Conséquence

(١٦) Activité (۱۷) Passivité

طولی نیست بلکه دور(۱) است و باین بیان روشن میشود که هر چند صدور معلول ازعلت واجب‌است اما وجوب‌و ضرورت در قضایای جزئی وفردی‌است نه‌در کل وجود که‌اومختار است و قدرت تام و اختیار (۲) در کل است نه‌درذوات مفرد و حقیقت بیرون‌ازجهان‌نیست بلکه همراه‌آنست .

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث نامیده است و حاصلش اینکه در مبحث اول که دیدیم وجود دورو دارد (یعنی کیف و کم)درآن‌مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه اینهمانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و بیکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد ، وجود را میتوانیم بمنزلهٔ تصور بگیریم و ماهیت را بمنزلهٔ تصدیق ودیدیم ماهیت کنه ذات است ومحسوس نیست فقط مفهوم است وجود و کم و کیف قشرآن میباشند و بادراك بدوی در میآیند و از اینرو مقولات ماهیت را دوگانه انگاشتیم وآنها را لازم وملزوم ودرحال انعکاس(۳) بیکدیگر یافتیم .

این قسمت از منطق را که دیدیم یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت راهگل منطق برون ذاتی خوانده‌است ازآنرو که دربیان و شمارهٔ مقولات وجود وماهیت‌آنهارا بوجه برون ذاتی نگریسته وانتساب‌آنها را بدرون ذات یعنی بذهن منظور نداشته است.قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول ومنطق درون ذاتی خوانده شده‌ازآنرو که مقولاتش با مناسبت وارتباط به ذهن‌ملحوظ میشود وآن علم بچگونگی تعقل‌انسان‌است در واقع دوقسمت اول یعنی منطق برون ذاتی منطق بآن معنی که عموماً ازین‌فن‌فهمیده میشود نبود بلکه فلسفه (٤) بود این‌قسمت‌سوم یعنی منطق درون‌ذاتی هرچند بازبامسائل فلسفی آمیخته است جنبهٔ منطق بیشتر دارد زیرا گفتگو از تصور و تصدیق وچگونگی قضایا و قیاس وبرهان بمیان میآید اگرچه در این‌مباحث هم هگل بطریق‌خاص‌خودوارد میشود وتحقیقاتش از نوع سخنهائی‌که در منطق بآن‌آشنا بودیم نیست .

بهرحال درین مبحث در بارهٔ تصور وتصدیق و انواع آنها وقیاس واشکال‌آن و انواع برهان‌باشاره میگذرانیم زیرادرآنچه باگفته‌پیشینیان‌مطابق است‌حاجت بگفتن نداریم وخوانندگان‌در کتب منطق دیده‌اندوآنچه زاید برگفته‌های پیشینیان است‌چندان بدل‌نمیچسبد وحتی بعضی مباحش باندازه‌ای‌تیره وتاراست که مریدان‌صادق‌راهم‌سرگردان کرده است پس‌حاصل مطلب راخیلی باختصار بدست میدهیم .

Réflexion(۳) Liberté (۲) Cercle (۱)

(٤) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفهٔ اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری‌از مواردديگر که فلسفه مطلق را بجای فلسفه اولی آورده‌ایم و باز خواهیم آورد.

☆☆☆

تصور وجود وتصور ماهیت چون باهم جمع شد صورت معقول یاعلم (۱) دست میدهد که آن تصور تـام است وتصور چون منقسم بموضوع ومحمول شد تصدیق است ومؤدی باستدلال (۲) یاقیاس(۳) میشود .

تصور تصدیق یاکلی است یاجزئی یاشخصی ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیات است چراکـه چون میگوئیم «این مرد» هرچند تصوری است شخصی ولیکن کل مردهـا را درنظر داریم کـه این شخص را ازآن کل درآورده ایم و چـون میگوئیم شکر شیرین است تصور جزئی شکر را درتحت تصورکلی شیرین درآورده ایم پس دراینجا هم تحقق تقابل پدیدار شدوجمع دومتقابل درقیاس بخوبی آشکار است که مقدمهٔ کبری حکم کلی است ومقدمه صغری واسطهٔ پیوند جزئی بکلی است ونتیجه محل اجتماع کلی وجزئی میباشد .

تصور یاعلم یاصورت معقول مـادام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی مظروف است وبنابرین باید بمرحلهٔ برون ذاتی بیاید وشیئی یاامر متحقق بشود ومیدانیم که بنیاد فکرهگل براینست که عقل حقیقت دارد وحقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی مییابد ودراینجا هگل متوجه میشود باشکالی که برسنت آنسلم و دکارت دراثبات ذات باری شده است که آنها میگفتند چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است واشکال کنندگـان میگویند اندیشه مستلزم وصول نیست وتصور چیزی وجودآن چیزرا واجب نمیکند اما هگل میگوید این اشکال درامور محدود وارد است چون محدودیت است که جداکنندهٔ مـاهیت ازوجود وتحقق میبـاشد ولی در امر نامحدود حقیقت ازتصور جدا نیست . آنـانکه ذات کامل را ازعـالم تصور بعالم تحقق نمیآورند ازآنست که خدارا چیزی ازچیزها پنداشته اند والبته چنین خدائی حقیقت ندارد متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی دررسیدن بمرتبهٔ برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند مییماید : نخست اینکه اجزاء کل فقط رویهم نهاده شده وبـا یکدیگر ازبیرون یـا از درون مرتبط میباشند امـا هریك ازآنها شخصیت واستقلال دارند مـانند ستارگـان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم درهیئت های ملی ودولتی واین مرحله را هگل مرحلهٔ ماشینی (٤) مینامد بنابراین که مانند دستگاه چرخهای ماشین تصورمیشود .

دوم مرحلهٔ شیمائی (٥) است که اجزا دریکدیگر نفوذ میکنند واختلافـات آنهـا ظاهر نیست ولی درباطن هست چنانکه درترکیبات شیمیائی دیده میشود .

سوم مرحله هیئت غـائی (٦) است یعنی هیئتی که غـایتی ازآن منظور است و

---

(۱) Notion (۲) Raisonnemen (۳) Syllodisme (٤) Mécanisme
(٥) Chimisme (٦) Téléotogie

اجزاهمه برای آن غایت کار میکنند مانندهیئت بدن که غایتش زندگانی است و باندك تأمل روشن میشود که آن دومرحله نخستین‌هم بی‌غایت نبودند‌جز اینکه غایات‌مراتب‌دارد وچون درست بنگریم هرمرحله نسبت‌بمرحله پیشین‌غایت ونتیجه‌است ونسبت بمرحله پسین مقدمه وطریق وصول بغایت‌است هیئت‌ماشینی برای‌اینست که فعل‌وانفعال شیمیائی دست‌دهد وفعل وانفعال‌شیمیائی غایتش اینست که جان وزندگانی صورت بگیرد .

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد ومراحل پیمود تا ازمرحلهٔ وجود بمرحلهٔ زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی‌آمد ولیکن هنوز بغایت‌آخری نرسیده وباید درون ذات وبرون ذات‌کاملا یگانگی بیابند و بمرحلهٔ عقل درآیند که آن صورت‌صور وصورت مطلق (۱) است وخود را بدرستی شناخته است وبرون ذاتی است که درون ذاتی خودرا درمییابد ودر جنبه علم حقیقت (۲) است و درجنبهٔ عمل خیر (۳) است واو مقولهٔ‌کامل است که جامع همه مقولات است ومقابلی در برابر ندارند .

هگل منطق خود را دراینجا بپایان میرساند ومقولات این مبحث سوم راکه بالاترین پایه مقولاتند مقولات فلسفی میخواند ومربوط بآن مرحله ازتعقل میشمارد که انسان بحکمت وفلسفهٔ پرداخته است وازهمین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل درواقع منطق نیست بلکه فلسفه‌است وهگل همچنانکه حقیقة رابه پیروی ازافلاطون یاتصور خوانده است بروشی هم که دراین تحقیقات اختیار کرده تاسیر عقل راباز نموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوك خود در کشف حقیقت داده بودو آن‌نام یونانی(۴) را درموارد مختلف باید درآورد ودراین مورد بهترین ترجمه‌اش بنظر ماسلوك عقل است .

پیش ازاین مکرر گوشزد کرده‌ایم که درفلسفهٔ هگل سیرعقل وتعقل معقولات‌همان سیر وجود است درتکون‌کائنات اینك باید خاطر نشان‌کنیم که ازبیانات هگل چنین بر میآید که مرادش این نیست که تکون‌کائنات مانند تعقل معقولات ازوجود بحث‌آغاز کرده وبترکیب مقولات راه پیموده یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که درعین اینکه سیر عقل‌همان سیر وجود است سلوك عقل مادر کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و درواقع ماحقیقت راکه‌جامع جمع احوال وتعینات بقوهٔ انتزاع وتجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم وازآن اصل فروعی راکه مذکور داشتیم بر میآوریم .

منطق هگل چنانکه باز نمودیم برحسب ظاهر یك جزء ازتعلیمات‌آن فیلسوف است ولی درحقیقت اصل وبنیاد فلسفه اوست ونگارنده باهمهٔ تفصیلی که دادم ورنجی که بردم تاالفاظ وتعبیرات مناسب برای معانی‌بیابم وشاخ وبرگهای مطلب رابزنم تامنظور

Dialectique (٤) Le Bien (٣) La Vrité (٢) Idée absolue (١)

که جائی جدل ترجمه میشود ویامناظره وگاه همان منطق باید گفت.

هگل را روشن کنم از بس‌فکرش پیچیده است میترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم‌جز اینکه نه این کتاب بیش‌ازاین گنجایش داردونه من بیش‌از این آزارخوانندگانرا روا میدارم و چون باید اجمالی هم‌از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینك بادای آن وظیفه میپردازیم .

۲ - فلسفه طبیعت

هرچند منطق‌هگل در واقع فلسفه بود ولیکن برحسب ظاهر بیان اصولی بودکه عقل در تعقل معقولات و موجودات ازآنها پیروی میکند جز اینکه ضمناً دانستیم تحقق موجودات نیز بروفق همین اصول است . پس‌آن اصول عقلی را چـون در علم طبیعت جریان دهیم فلسفهٔ طبیعت بدست میآید زیراکه طبیعت همان عقل است‌که صورت برون‌ذاتی اختیار کرده است و این مرحله ایست که عقل می‌پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مترقب بودکه دراین فلسفه نیزهمان سلوك عقلی پیروی‌شودیعنی برنهاده و برابر نهاده باهم نهاده شوند ومراتب وجود را به پیمایند .

همچنانکه در منطق وجود بحث بسیط مبدأ گرفته شد وجمع شدنش بـا عدم کون را صورت داد درفلسفهٔ طبیعت فضا یعنی بعد مجرد مبدأ واقع شده وبا زمان جمع گردیده حرکت و ماده راصورت میدهد وجاذبهٔ عمومی عالم در ماده انفراد را متحقق میسازدو اجرام آسمانی تشکیل مییابدکه کرهٔ زمین یکی ازآنهاست واین هیئت نظام‌اجرام‌علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .

بعقیدهٔ هگل ستارگان دور دست در عالم وجود مرتبهٔ عالی ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است ودراین دستگاه هم هرچند خـورشید مرکز است ولیکن‌اومرکز جسمانی است و مرکز روحانی همانا کرهٔ زمین است‌که مسکن انسان واقعشده از آنرو که عقل وشعور درانسان قرارگرفته است .

هیئت نظام اجـرام‌آسمانی همان مـرحلهٔدستگاه ماشینی است‌که تابع جذب ودفع و حرکت میباشند ازآن مرحله کـه ترقی دست داد بمرحلهٔ فیزیکی و شیمیائی میرسدکه قوای مختلف نور وحرارت و الکتریسیته وفعل و انفعالات درونی شیمیائی بکار میافتندو ازاین‌مرتبه‌هم که بالارفت بمرحله‌ای‌میرسدکه مرتبهٔ ناقصش گیاه است‌ومرتبهٔ کاملش‌حیوان و این سیر عقل است درعالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفهٔ طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است‌و نقص وعیبش بیشتر زیرا اوهم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است بامعلومات‌ناقص‌زمان خود بخیالبافی حقیقت عالم خلقت را معلوم کند وراز جهان را بگشاید و حال آنکه راز جهان اگرگشودنی باشدپس ازآن خواهد بودکه‌تفحص کنندگان بمشاهده‌وتجربه‌اسرار طبیعت را یکان یکان کشف کنند و هگل هم این اشتباه راکرده است‌که هرچنداز ترقیات

علم در ظرف سیصدسال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که اومیبایست بر طبق اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه‌ازمقدمه‌ای درآورد و چگونگی عبور امر مجرد را بامر مادی‌باز نماید واینکاررانکرده است درصورتیکه اظهار عجزهم نمی‌نماید و بروی خود نمیآورد که بیانش متضمن طفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت‌عقل است که در منطق بحث میکردیم که آن علت یعنی عقل بمنزلهٔ مقدمه بود درقیاس وجهان نتیجه‌آن مقدمه است بعبارت دیگر جهان امری معقول است پس ازعقل برمیآید تفاوت در اینجاست که معقولاتیکه در منطق بحث میکردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که در فلسفهٔ طبیعت میابیم جنبهٔ جزئیت هم دارند آنها عقلی صرف بودند اینها بحس هم‌در میآیند بقول پیشینیان هردو معقولاتند اما آنها معقولات دومی بودند واینها معقولات نخستین میباشند آنها متبوع بودند واینها تابعند.

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد اما بنای‌هگل براین بود که مقولات را درجه بدرجه ازیکدیگر بیرون آورد و دراینمورد اینکار را نکرده و بطفره گذرانیده است.

با اینحال چون هگل مردی فکور و صاحبنظر بوده بنکات دقیق توجه نموده و نمیتوان گفت در فلسفهٔ طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل است مثلا متذکرشده است که هر جانداری آئینه تمام نمای جهان‌است و گیاه که درعالم حیات درمراتب پست‌است‌هرجزئش یکفرد تمام شمرده میشود چنانکه هرشاخه درخت بمنزلهٔ یکدرخت تمام است وهر گیاهی مانند قبیله ایست وهر درختی همچون بیشه‌ایست ومخصوصاً درباب مرگ‌افراد توجهات دلپسند دارد چه مرگ لازمهٔ شخصیت وانفرادافراد است و در واقع مغلوبیت افراداست در مقابل دشمنان داخلی‌وخارجی و نتیجهٔ خود خواهی شخصی‌است که قانون‌طبیعت‌میباشد و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلك میسازد لاجرم بکیفر این خودخواهی گرفتار میشود وعقل کل برای بقای وجود حقیقی آن وجودمجازی موقت را دفع میکند درواقع مرگ نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه‌گاه حقیقت شود پس مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندروار میسوزاند تا خاکسترش‌دوباره بزاید وچون نیك بنگری‌دوام و بقاء روح راست وجریان امور جهان‌سر گذشت رهائی روح‌از قیدوبندهای‌جسمانی است وآزادی حقیقی همانا بهوش آمدن است که خود را بشناسد ودریابد که جزاو چیزی نیست.

٤ـ فلسفهٔ روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید وآزاد ومختارو مستقل شود ودراین سیرسرانجام بمرحلهٔ حیوانی میرسد که کمالش درنوع انسان است ودراین مرحله است که عقل بدرستی ازخود بـا خبرمیشود ولیکن این منزلت را هم در آغـاز درنمی‌یابد وباید منازل به‌پیماید وآنچه درفلسفهٔ هگل فلسفهٔ روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سر گذشت سیری که نفس انسان میکند برای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود وبعـالم اختیار واستقلال برسد ودر واقع کل فلسفهٔ هگل همین سر گذشت روح یاعقل است .

فلسفهٔ روح یا تاریخ انسانیت راهگل بسه مرحله منقسم نموده است : مرحلهٔ روح درون ذاتی (۱) مرحلهٔ روح برون ذاتی(۲) مرحلهٔ روح مطلق(۳).

مرحلهٔ روح درون ذاتی احوال انسان است درحال انفراد ودرموقعی که چندان از حیوانیت بالانرفته وبحال طبیعی است ازیکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی وزمانی‌و مکانی ومحیطی وازطرف دیگر گرفتار قید وبندهای‌هوی‌های نفسانی است . کم کم حواس وادراکاتش نمومیکند ومتخلق باخلاق وعاداتی میشود وفهم و شعوری اجمالی درمییابد و خـود را شخص مستقل و مختـار میپندارد و « من » میشود اما غریق عـالم خودـ خواهی ومائی‌ومنی است بادیگران مطلقاً درجنگ است وهرنفسی میخواهد نفوس دیگر را دفع کند یـا بندهٔ خود سازد و غـافل است ازاینکه «من» آزاد و مختـار نمیشود مگراینکه درامر زندگانی بادیگران شریك گردد وآزادی خود را به آزادی آنهـا محدود سازد .

دراین‌مبحث هگل‌احوال انسان وبروز وظهورقوای دماغی‌وعادات واخلاق واعمال مختلف اورا تفصیل میدهد چنانکه شرح‌آن دراینجا میسر نیست وضرورت هم ندارد .

☆☆☆

اما مرحلهٔ روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است در مناسبتش با عالم خـارج وبا افراد دیگر که خود راشخصی مییابد وحقوق اختیارات برای خود قائل میشود وخود رامالك اموالی میداند که حق انتقال‌آنها را بدیگری دارد وانتقال وداد وستد برحسب رضای طرفین ومتضمن عقد وقرارداد است پس تصورحق وضابطهٔ فوق‌ارادهٔ‌هاوهوی‌های اشخاص پیش میآید که چـون اراده شخصی باآن مصادم شود وآنرا مختل سازد جرم و گناه شمرده میشود ومستوجب کیفر ومجازات میگردد وبعقیده هگل‌مجازات برای تأدیب نیست بلکه جبران ونقص حق است پس دربعضی مواقع اعدام شخص هم درمقام جزا روا باشد بخلاف عقیدهٔ بعضی که مجازات را بـرای تادیب میدانند وبنابرین‌اعدام‌رادرسیاست

Esprit absolu (۳) Esprit objectif (۲) Esprit subjectif (۱)

کار بی بنیاد میشمارند .

چون منافات میل و ارادهٔ شخص باحق یعنی ارادهٔ کل ازمیان رفت واراده نفس با قانون وحق منطبق و موافق شد . اخلاق ونیکی کردارمیشود پس حق که امری برون ذاتی است چون بر گشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . دراخلاق عمل که بیرونی وپدیداراست تنهامنظورنیست بلکه نیت که پدیدار نیست ودرونی است معتبراست . اخلاقی آنست که دلش بردرستی وداد برطبق آنچه قانون ونظام مقررداشته است گواهی دهد ونفع وسود راتابع خیرسازد .

درهرحال حق ضابطه مناسبات مردم‌است درهیئت اجتماعیه وزندگانی شهری یعنی مدنیت وحاکم برآنست وکمال واختیارو آزادی هم متصورنیست وصورت نمیپذیرد مگر درمدنیت پس هیئت اجتماعیه باید برافراد حاکم ومطاع باشد (مقصود اززندگانی شهری ومدنیت اعم ازشهروروستاست) .

مقدمهٔ هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن ومرد وتشکیل عائله میباشدوچون اصل‌مقصود ومایه کمال وسعادت انسان درزندگانی اجتماعی شهری‌است مقررات ازدواج‌وخانواده باید بامصلحت‌آن زندگانی موافقت داشته باشد اینست که شهوت‌رانی وفسق وفجور که اصول ازدواج واستحکام خانواده را مختل میکند ناشایسته است واگرشیوع یابد مایهٔ فسادوانحطاط است‌وبمسئله چگونگی ازدواج وآسانی ودشواری طلاق ونظایراین امور باید بااین نظرنگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور ودولت صورت میگیرد که او در ضمن رعایت احوال افراد نظرش بغایت کل یعنی صورت پذیرفتن امرکلی ومعقول است که‌آن عین‌آزادی واختیار است وحصول‌این مقصود راکه نفع کل است برنفع‌افراد مقدم میدارد واگرلازم شود افراد رافدای کل میکند ازهیئت خانواده وزندگانی شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود اما دولت مرحلهٔ بالاترازآنست ومنافع دولت یعنی هیئت کلی بامنافع اشخاص منافی نیست زیراافراد هم نمایندهٔ جزئی ازهمان امرمعقولند که هیئت‌کلی مظهرتام‌آنست .

پس‌صورت یافتن دولت نتیجهٔ هوی‌وهوس کسی یاقراردادومواضعه‌میان کسانی برای حفظ منافع‌آنان نیست بلکه امری معقول وضروری برای رسیدن بغایتی عالی است واز این جهت است که مقدس است وباید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت ومطاع بودن‌آن وعدم دخانت افراد در وظائف‌آن ومستهلك بودن‌منافع افراد درمنافع عمومی قائل‌شده است عقایداورا استبدادی بخرج داده است ولیکن بعقیدهٔ هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی برقانون اساسی باشد ومرکب از هیئت قانون‌گزاری و هیئتی که اجرای قانون کند وداد گزاری نیزیك وجه ازاجرای قانون است . هگل درتشکیل

هیئت قانون گزاری معتقد باکثریت آراء عمومی نیست و طبقات و اصناف ملت رامبنای تشکیل آن هیئت میداند و آن مظهر واداره کنندهٔ افکار عامه خواهد بود.

حق اینست که هردولتی از یك ملت یگانه ساخته شود یعنی از مردمی که زبان و دین وعادات وافکارشان یکسان باشد وهریك بمنزلهٔ یك شخص است پس چنانکه اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل میباشند دولتها هم نسبت بیکدیگر باید مستقل باشند جزاینکه برتر از افراد هرملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنانرا تسویه میکند و میزان تسویه اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهدارندهٔ آنست ولیکن برتر ازدولتها اقتداری نیست وقانون بین الملل غیر ازآنچه دولتها بموجب قرار دادها و پیمان نامه‌ها میان خود توافق میکنند وجود نتواند داشت بنابراین برای رفع اختلافات بجزجنگ چاره‌ای ندارند وصلح دائم فکری باطل است وصورت پذیر نیست.

چون وجود دولت ناگزیر است و دولت برای انجام وظیفه و رسیدن بغایتی که از آن منظور است باید مستقل باشد وغایت وجود دولت برتر ازغایت وجود افراداست پس هنگام جنگ افراد باید ازخود بگذرند وجان ومال را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها همان گاه که بایکدیگردرجنگ هستند بایدهریك بیاد داشته باشند که بادولتی دیگر جنگ دارند نه بااشخاص و افرادآن دولت وبنابرین باید حقوق آن افرادراازجان ومال و خانواده وغیرها محترم بدارند.

در این ابواب عقاید هگل براستی شگفت آور است چنانکه عقیده دارد که جنك گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حسن راهم دارد که نمیگذاردهمت و غیرت مردم سست شود ونتیجهٔ آن قاطع است یعنی دولتی که غالب میشودذیحق است و همیشه آن دولت سرانجام غالب میآید که بیشتر نمایندهٔ امر معقول است وبسبب اظهاراین نوع عقاید است که گفته‌اند هگل زور راحق میداند.

در هر حال بعقیدهٔ هگل هر دولتی موقتاً یك اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت است صورت میدهد وچون گشت زمانه آن صورت راکهنه و فرسوده ساخت صورت دیگر میگیرد وباینطریق روبکمال میرود واین نتیجه بواسطهٔ کشمکش دائمی دول بایکدیگر حاصل میشود که هر قومی وجودش مرحله‌ای ازمراحل سیر امرمعقول است وغلبه قوم دیگر برای اینستکه آن امرمعقول بمرحلهٔ دیگر که بغایت ومقصد نزدیکتراست برسد پس همان سیری که عقل در استخراج معقولات یکی پس از دیگری دارد که آنرا منطق نامیدیم اقوام هم که وجه برون ذاتی عقل میباشند نظیر آن سیری میکنند که تاریخ مینامیم پس آنچه بظاهر کشمکش اقوام و ملل و دول است درنظر حکم دنباله سیر و سلوك عقل است غلبه قوم برقوم دیگر غلبه حق است برباطل ولیکن حق اضافی و نسبی که در این سیروسلوك همواره بحق واقعی ومطلق نزدیك میشود. درهرزمان قومی مظهر حق بوده و غالب آمده‌است چون درتاریخ بنظر عبرت بنگریم این فقره را می‌بینیم که وقتی دورهٔ ملل مشرق بود زمانی دورهٔ یونانیان و رومیان سپس دورهٔ اقوام ژرمن یعنی

آلمان دررسید (۱) که ملل ودول جدیدرا بوجود آورده‌اند و غایت‌مطلوبی که‌ازوجود دولت در نظر است بواسطهٔ این‌دول بدرستی حاصل شده‌وعقل درزیرپرچم این‌دولتها بخود پی‌برده و استقلال و اختیار خویش رادریافته ودر مدارج کمال سلوك میکند.

☆☆☆

با اینهمه آخرین مرحلهٔ سیر انسان در وصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی و خود مختاری مرحله‌زندگانی اجتماعی‌وسیاسی نیست چه در این زندگانی بهرشکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتوانده بودزیرا که ازخارج بانسان میرسد اما بالاترازمرحلهٔ برون‌ذاتی‌هم مرحله‌ای هست که روح مطلق نامیده شده‌است و درآن مرحله‌روح محکوم روح است و بس وامری خارجی باو فرمان نمیدهد . درمرحلهٔ پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون‌ذاتی هریك دارای یك جنبه ازامر معقول میباشند ویك طرفی‌هستنددرمقام درون ذاتی همه‌از جنبه بیرونی غافل و بخودمشغولیم درمقام‌برون ذاتی همه مشغول بغیر و ازخودغافلیم وبکمال وقتی میرسیم که این‌دوجنبه را ترکیب کنیم وجامع‌شویم‌از بیرون بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون وبیرون نماینده درون باشد منظور همان‌ناظر باشد وناظر جزخود چیزی نیابد بعبارت دیگر مرحلهٔ روح مطلق مرحلهٔ علم بذات‌مطلق است ازآن روکه روح مطلق وذات مطلق یکی است‌واین‌مقام، مقام اختیار تام وعدم تناهی است زیرا چون غیر از خود چیزی نیابیم حدی‌درکارنخواهد بود ومحدودکننده‌ای نیست که حدی و اجباری درمیان بیاورد پس در می‌یابیم که عدم تناهی و استقلال‌واختیار یك امرواحد است وحق است وروح‌مطلق وذات مطلق است .

در مرحلهٔ روح مطلق هم چندمنزل است که باید پیموده شود تا وصول بغایت و مقصد دست دهد. نخست صنعت (۲) است دوم دیانت(۳) است سوم علم‌وحکمت(٤) است و البته این مقامات متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی وبرون ذاتی پیموده شده وبیانش راکرده‌ایم . صنعت یاهنرکه موضوعش زیبائی است امر معقول و ذات مطلق را بصورت محسوس جلوه میدهد علم وحکمت که موضوعش حقیقت است‌امر معقول و ذات مطلق را بوجه معقول صرف درمیآورد که منتهای کمال است . دیانت که موضوعش خداست مرحله‌ای است میان این‌دو که از محسوس تجاوز کرده و هنوز بمعقول صرف نرسیده است .زیبائی وخدا وحقیقت هرسه وجوهی از ذات مطلقند و بنابسر این

---

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که « فلسفهٔ تاریخ » نام دارد و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغازکرده در چنین وهند وایران‌مراحل پیموده بیونان وروم‌رسیده‌است درکتاب مزبور شرح مفصلی بایران‌تخصیص داده وتصدیق کرده است که اول دولتی که‌واردمرحلهٔ تاریخ واقعی شده دولت هخامنشی بود وسیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران‌آغاز کرده است .

(۲) Art (۳) Réligion (٤) Science et philosophie

صنعت ودیانت وحکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشد که مرحلهٔ وصول بغایت مطلق است .

گفتیم مرحلهٔ نخستین ازروح مطلق صنعت وهنر است یعنی آثاری از انسان که زیبائی رانشان میدهد ازآنرو که زیبائی وجهی ازحقیقت وامر معقول یاذات مطلق است زیبائی چیست؟ هرگاه امورچند بیکدیگر مرتبط باشند ومجموع آنها شیئی واحدی تشکیل دهند که بدون آن اجزا ناقص وبیمعنی بوده واجزانیزجزدرآن مجموعه خالی ازوجه باشند بعبارت دیگرآن مجموعه امری متناسب ومعقول باشدزیباخواهد بود وهرچه اجزا بیکدیگر بیشترمرتبط ووحدت مجموع کاملتر ومناسب ترومعقول ترباشد زیبائیش بیشتراست مثلا طبیعت یعنی جهان چون یکی ازمظاهرامرمعقول است زیباست اگرچه درحال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرط زیبائی دانستیم درآن بیشترموجود است زیباتراست وازآن زیباترجانوراست چون باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتراست وانسان که هم شرایط وحدت وهم استقلالش بیشتراز موجودات دیگر است ازهمه زیباتراست ولیکن انسان هم چون جسم است نمیتواند بکلی ازرنگ تعلق آزاد باشد وآزادی مطلق شایستهٔ روح یا عقل است که زیبائیش دربالاترین درجه است .

انسان این قوه وقریحه رادارد که معنی وامرمعقول (۱) رابصورت زیبائی محسوس درمیآورد واین عمل صنعت یاهنراست پس آثارهنری انسان جسم یاتن یاماده یاصورتی(۲) دارد که امری است بیرونی و کثرت را متحقق میسازد وروح یامعنی یامضمونی دارد که امری درونی است ووحدت راتحقق میدهد معنائی که درصورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت مینامند وآن بالذات مطلوب است وغایت است نه طریق وصول بغایت زیرا که باید مستقل وبی نیاز باشد .

هگل برسبیل عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی وهندی) که دراو مـاده غلبه دارد ومعنی دراوضعیف وبکنایه(٤) است دوم صنعت یونانی وروحی که دراوظاهر وآشکاراست (صنعت ایرانی قدیم میانهٔ صنعت شرقی وصنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که درآن معنی بر صورت غلبه دارد . انواع صنعت راهم بترتیب لطافت مواد چنین شماره میکند نخست صنعت ساختمان (٥) که دراو سنگ وگل ومانندآنها بکاراست ومصالحش درشت و زمخت است . دوم صنعت پیکر تراشی (٦) که هرچندآن نیزمواد و مصالحش سنگ فلزاست بلطافت نزدیکتر است. سوم صنعت پیکر نگاری (۷) که موادش رنگ است وبسی لطیف تراز مصالح ساختمان وپیکرتراشی است چهارم صنعت نوازندگی (۸) که ماده‌اش نوا وآواز است ولطافتش دلنواز . پنجم صنعت شعر (۹) که ماده‌اش سخن است یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی که صورتش

---

(۱) Idée (۲) دراینجا صورت باصطلاح ادبی است که مقابل معنی است .

(۳) Idéal (٤) Art symbolique (٥) Architecture (٦) Sculpture

(۷) Peinture (۸) Musique (۹) Poésie

بمعنی ازهمه چیز نزدیکتراست وآن جامع همه صنایع‌دیگراست وآنچه ازمعانی آنهاهمه دارند اوتنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافی‌هائیکه هگل‌درباب صنایع ومقامات ومراتب ومعانی ومزایا وچگونگی‌آنها کرده است بازنمائیم سخن درازمیشود برویم برسر مرحلهٔ دوم از روح مطلق که دیانت باشد .

فراموش نشود که همهٔ این عوالم که میپیمائیم سیردر تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف که ازعوالم جسمانی آغاز کرده وباید بعالم روحانی وعقلانی صرف انجام یابد ودراین سیروسلوك از عوالم جمادی ونباتی و حیوانی (فلسفهٔ طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی را آغاز میکند وابتدا در مرحله روح درون ذاتی یعنی شخصی قدم‌گذاشته کم‌کم بمرحلهٔ روح برون ذاتی یعنی نوعی واجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحلهٔ روح مطلق شدیم ودانستیم که دراین مرحله تجلی ذات مطلق در نظرانسان ابتدا بصورت زیبائی محسوس جلوه کرده که‌آنرا در تخیلات صنعتی دریافتیم اینك باید ازتخیلات (۱) تجاوز کرده بتصورات برسیم ومراد هگل ازتصور(۲) دراینجا ادراکی است که حسی نباشد امـا مجرد صرف نیزنبوده بـا حس مناسبتی داشته باشد . این مرحله مرحلهٔ دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمـانی میپندارد وخلقت وخالق ومخلـوق بتصور میآورد خلقت را نحوی از صنعت وخـالق راصانع میداند وقیاس بنفس کرده خدا رابنـا وپیکر تراش و پیکرنگار واگر ذوقش لطیف‌ترباشد نوازنده و نظم کننده میخواند .

درمراحل دیانتی نیز مانند اموردیگر هگل بیانات مفصل دارد که ازورود درآنها باید خودداری کنیم هرچند حیف است زیرا اگرباجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمیشود وتفصیل هم که ازگنجایش این کتاب بیرون است انواع مهم ادیان را ازاقسام بت پرستی گرفته ببرهمنی وبودائی وربالنوع پرستی یونانی ورومی و کیش زردشتی وموسوی و عیسوی میرسد و یکان یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنهـا رابر میشمارد والبته مسیحیت رابرتر وکاملتر ازهمه میپندارد وازاین امر بعقیده ماباکی نیست چون اسلام راکه هگل دراووارد نشده است اگربقشرش نظر کنیم ازانواع دیانت است اما اگر بحقیقت وروحش بنگریم منطق‌باحکمت میشود که بعقیدهٔ هگل‌آخرین‌منزل سلوك عقل درمراحل روح مطلق است .

بعقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است بـا اینهمه چـون دین است در مرحلهٔ تصوراست یعنی عقلی ومجرد صرف نیست وباتخیل مناسبتی داردوآنکه مارا بمرحلهٔ عقل

---

(۱) Imagination، Images (۲)دراینجا تصور ترجمهٔ Représentation است که بخلاف بسیاری از مواضع دیگر که idéa را تصور ترجمه کرده‌ایم ولی برای این معنی هم بهتراز لفظ تصور چیزی نیافتیم .

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم که عقل مجرد همان ذات مطلق وچون انسان بقوهٔ عقل این امررا درك میکند پس درحکمت تایك اندازه عاقل ومعقول اتحادمییابد .

هگل درتاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است وسیر عقل انسان را دزوصول بحکمت تمام بیان میکند و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه راازدست نداده حکمت شرقی وحکمت یونانی وحکمت جدید که بعقیده او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنها تصفیل میدهد و فلسفهٔ خود را در اعلی مرتبه مینشاند .

چون‌میخواهیم بیان‌فلسفهٔ هگل رابپایان برسانیم آنچه‌را که البته‌خوانندگان خود دریافته‌اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که براین دانشمندگرفته‌اند همان غروری است که دربارهٔ فلسفه خود وبرتری قوم‌خویش برهمه اقوام دارد که باآنکه بتحول وسیر ارتقائی جهان بخوبی متوجه است چنین مینماید که علم وحکمت وتمدن قوم‌خود و کمالش رابآخرین مرحله رسیده میگیرد . بعضی ازنقصها واشتباهاتی را هم که درتحقیقات او هست درضمن بیان فلسفه‌اش اشاره کردیم ونیز خاطرنشان نمودیم که بیانش پیچیده وتاریك است خاصه که درمعانی الفاظ باصطلاح قوم مقید نشده است ودر بیانش بلکه درفکرش تکلف بسیاراست .

بااینهمه فلسفهٔ هگل درافکار تأثیر قوی داشته وشك نیست که تفکر وتعقل مقتدر وپرمایه وصاحبنظر بوده است آنچه ازفلسفهٔ اوفراموش نباید کرد نخست سلوك عقلی اوست که بقاعدهٔ برنهاد وبرابر نهاد وهم نهاد ومراحل سه گانه مقولاتی راکه قائل‌شده ازیکدیگر استخراج کرده وازپست ترین پایه که هستی بحث باشد ببالاترین مرتبه یعنی ذات مطلق رسیده است واین اصل درکلیهٔ فلسفهٔ اوحکمفرماست اماچون درست بنگریم ازعقل یعنی ذات مطلق آغاز میکند وسر انجام باز بذات مطلق میرسد وبوجهی معنی هوالاول والاخر را روشن میسازد وبفلسفه‌اش صورت دایره ودوران میدهد دوم توجه باین معنی است که هرچه هست‌عقل است که هرلحظه بشکلی بت‌عیار برآید وآنچه واقع است معقول است وآنچه معقول است‌واقع است (هرچند رندان اشکال میکنند که پس‌چرا امور عالم اینقدر نامعقول است) . سوم که درواقع نتیجه فقرهٔ دوم است‌بیان اودروحدت وجود است امانه‌آن وحدت وجودی که همه‌خدائی (۱) بایدگفت وهگل ازآن مخصوصاً تبری میجوید که درواقع اشتباه یامغالطه‌ایست که عوام دربارهٔ وحدت وجودیان میکنند ونه‌آن عقیده که درمعنی انکار وجود باری است (۲) ومنتهی به مادیت میشود ونه‌آن عقیده را دارد که خدارا وجودی درمقابل موجودات بداند . درواقع زبان‌حال هگل‌اینست که‌خدا درجهان نیست جهان درخداست او کل است وحقیقت است وجهان که تجلی اوست

Athéism (۲) Panthéism (۱)

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفهٔ هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن وشدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی وارتقائی که بمرور دهورروی میدهد نیست چه آن بحثی است که هرچند دراوائل سدهٔ نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه‌اش ازآن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بوده است چنانکه پس ازاین بیان خواهیم کرد .

بخش چهارم

شوپنهاور

۱ ـ احوال او

آرتور شوپنهاور (۱) درسال ۱۷۸۸ دردانتزیك (۲) زاده است پدرش تاجر وبابضاعت بود امـا اورغبتی بتجارت نداشت وتحصیل علم را خوشتر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش درگذشت مادرش نویسنده بود امابه پسر مهری نداشت وبزودی مادر وپسر ازهم جداشدند . درواقع شوپنهاور مهر مادری نچشیده والبته این امر در احوال وعقاید اوتأثیر داشته است . باری تحصیلات خودرا بانجام رسانید سپس باگوته شاعردانشمند وبزرگوارآلمان آمیزش یافت و بسبب آشنائی بایکی ازمستشرقین ازعقاید هندوهاآگاه شدونسبت ببودا وتعلیمات بودائی اعتقادتام دریافت . بتحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت اما طالب نام وشهرت بود خواست معلمی کند حوزه درسش رونقی نیافت و اوآنرا برمخالفت باطنی هگل حمل کرد درسی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست «جهان نمایش واراده است» (۳) اما کتاب هم‌طرف توجه نگردید و شوپنهاور ازفضلای معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باونکردند وترویجی که میبایست بکنند بعمل نیاوردند طبیعتی بی‌آرام ومتزلزل وپرسوء ظن داشت وعصبانی بود متأهل نشد وزندگانی رابه تنهائی بسربرد دوسه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی برمطالب اصلی کتاب نیفزود وفقط بعضی توضیحات وافادات میکرد. درهفتاد ودو سالگی بمرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما درسالهای آخر عمرش طرف توجه شده وکم کم اشتهاریافته بودوپس ازمرگ اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور ازحکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی بود ونگارشهایش مفهوم ودلپسند است .

۲ ـ درآمد فلسفهٔ شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهـاور ازحکمای معاصر خود رنجش داشت وازآنهـا

---

(۱) Arthur Schöpenhauer (۲) Dantzif

(۳) بزبان فرانسه Le monde comme volontè et eprèsentation

مخصوصاً از هگل سخت بدگوئی میکرد ومیگفت اینان فلسفه رامایه معاش‌دانسته وخادم دین و دولت ساخته اند بفلسفه زیست‌میکنند نه برای فلسفه و نیز میگفت مردم‌ازخواندن کتابهای کانت بر آن شدند که‌سخن هرچند پیچیده و تاریك باشدممکن است بیمعنی نباشد فیخته وشلینك از این‌امر استفاده کردید ودر فلسفه تارهای عنکبوب زیبا بافتندامانهایت جسارت را درپاوه گوئی هگل نشان داد و چنان عبارت عجیب بیمعنی بهم بافت که‌تا آنزمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود .

البته یك اندازه از این عیب‌جوئیها مخصوصاً در چگونگی بیان آن فیلسوفان حق است اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که ازایشان‌داشته است ازاینکه باواعتنا نکرده وترویج ننموده وشایدباطناً مخالفت هم‌کرده باشندوگرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی‌ازآنها چندان دورنیست وبوجه‌دیگر وعبارت‌بهترمذهبش اصالت تصور ووحدت وجود است و میتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیرعمده داشته است اما خود اوادعایش اینستکه حقیقت رااز افلاطون وکانت و بودا دریافته است وخودرا وارث حقیقی کانت میداند امابر اواعتراضی‌هم‌دارد که پس ازآنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان وهرچه دراوهست عوارض‌وحوادث‌است وآنچه ما ادراك میکنیم مصنوع ذهن‌خودمان است بازقائل بوجودذوات‌شده است‌ازجهت اینکه عوارض وظواهر معلول ذواتی میباشند که موضوع وظاهر کنندهٔ آن‌عوارض‌وظواهر باشند در صورتیکه خودکانت‌معلوم کرد که علیت یکی از مفاهیمی‌است که‌ساختهٔ‌ذهن‌است و از امور قبلی است پس اگر علیت‌مخلوق ذهن است‌چرا باید حوادث رامعلول بدانیم‌و دنبال علت‌آنها باشیم واگرحوادث را معلول میدانیم ووجود ذوات را که‌علت‌آن‌حوادث باشند واجب میشماریم چراعلیت را مخلوق ذهن بپنداریم ازاین اعتراض‌وبعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد و دربارهٔ او میگویدآشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که‌کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش‌راعمل کنند اماکسیکه آب مروارید از چشمش برمیگیرند محتاج بعینك است‌وشوپنهاورمدعی است که آن عینك را ساخته یعنی فلسفهٔ راکه دردنبالهٔ نقادی‌کانت میبایست تأسیس‌شود یافته است زیراکه‌فلسفه (۱) برای‌انسان امری تفننی نیست‌ضروری است‌انسان میخواهد آغاز وفرجام خود را بداند وباین امر نیازمند است و همین نیازمندی‌است که‌جائی‌دیانت را تأسیس میکند وجائی فلسفه را ودیانت همان‌فلسفه عامه است و ازاین‌هردویك‌منظور در نظر است فقط راه‌دوتا است وبدبختی اینستکه کسانیکه رهبری راه را اختیارمیکنند این عمل مقدس رامایهٔ حیثیت ومعاش خودمیسازند وبنابراین رهبری‌ایشان‌مشوت‌میگردد

---

(۱) فلسفه در اینجا ترجمه متافزیك است یعنی اولی یـا حکمت علیا که قدما آنـرا بعد از طبیعیات قرار میدادند و متافیزیك در یونانی بعد از طبیعی واینکه بعضی آنرا ماوراء الطبیعه کرده‌اند درست نیست .

و رهروان سرگردان و گمراه میشوند . باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفهٔ در صحیح آنستکه فقط حقیقت جهان و آنچه را درورای عوارض و حوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجا میرود و چرا آمده‌ایم و چرا میرویم کاری است بیهوده و ما را بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینستکه جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلفاظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس و وجود و ماهیت و مانند این چیزها باشد که یا امور منفورهستند یا معنی ندارند بلکه بوسیلهٔ تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۱) که برای درك حقیقت جز این وسیلهٔ نیست و اگر بگویند این معلومات از فن طبیعیات حاصل میشود و حاجت بفلسفه ندارد اشتباه است طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد و گرنه فقط علم بعوارض خواهد بود و حقیقت بدست نمیآید از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است .

پس بعقیدهٔ شوپنهاور فلسفه جهانشناسی است (۲) نه خداشناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را بماده و روح نیز بیجا میداند و میگوید نه روح معنی دارد و نه ماده روح بی‌ماده کجاست و مادهٔ بی‌روح کدام است ؟ (٤) پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی (٥) و جهانی است تصوری و نمایشی (٦) و روشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل بپردازیم

۳ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود « جهان تصور من است » و مقصودش از جهانی که تصور من است جهان عوارض و حوادث است که بحس و شعور ادراك میشود این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) و این فقره بنا بر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا عاملی) در نزد عالمی چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود و فلسفهٔ هندیها نیز اینمعنی را

---

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور برون ذاتی .

Théologie (۳) Cosmologie (۲)

(٤) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوهٔ میکردند که آنرا طبیعت میخواندند و آنچه در جانداران دیده میشود ناشی از نفس میدانستند که در گیاه نفس نباتی و در جانوران نفس حیوانی و در انسان نفس انسانی یا نفس ناطقه مینامیدند ، شوپنهاور طبیعت و نفس را یك عنوان قرارداده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از اینجهت نزدیك به لایبنیتس است.

Idéal (٦) Réel (٥)

تایید میکند . ضمناً باید متوجه بود که نفس درون ذاتی تن‌نیز برون ذات است جزاین که‌تن‌همانا برون‌ذات نزدیك وبیواسطه است وچیزهای دیگر برون‌ذات دور وباواسطه میباشند (بواسطه‌تن) .

بیان اجمالی این‌مدعا اینکه جهان نیست جزمادهٔ متغیر که ظهور وپرورش بتأثیر وتأثر یعنی‌علیت است‌وآن درزمان ومکان واقع میشود پس‌وجود جهان چنانکه درنظرما جلوه‌گر است سه‌عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان .

اماعلیت نیست‌مگر مفهومی ازمفهومهاکه ذهن انسان‌آنرا میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید ونیز بیان شده است که حس بتنهائی معلومات ووجدانیات را نمیدهد بلکه فقط ماده وموضوع وجدان را فراهم میآورد وفهم و عقل(۱) است که ازاحساسات وجدانیات ومعلومات‌را میسازدوفهم‌وعقل متعلق بذهن یعنی‌درون ذات‌است‌پس دانسته‌شدکه ماده یعنی علیت امری است ذهنی و منشأش درون ذات‌است (۲) .

امازمان تصوری‌وذهنی بودنش ازاینجابخوبی برمیآیدکه بخودی خودهیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود میبایست تأثیری داشته باشد وحال‌آنکه مامیدانیم و میبینیم‌که اگر هزاران سال برچیزی بگذرد تاوقتیکه مؤثر دیگری رخ نکرده ازگذشت زمان‌درآن چیزتغییری دست نمیدهد .

امامکان اگر امری متحقق بودذهن میتوانست اشیاء را ازمکان جدا تصورکند و حال‌آنکه میدانیم‌که ذهن انسان هرچه‌را بتصور درآورد امکان‌ندارد که بتوانداز تصور مکان وبعدخالی باشد .

حاصل اینکه نه‌علیت(یعنی ماده‌که عبارت تأثیروتأثر است) درخارج ازذهن‌متحقق است نه‌زمان ومکان وجهان هم‌غیر اززمان ومـاده چیزی نیست وروشن است‌که اصحاب ماده یعنی کسانیکه معتقد به‌اصالت ماده هستند دراشتباهند ورأی درست همان‌تصوراست .

نشـانی دیگری‌که برمتحقق نبودن عالم وبرون ذاتی داریم عوالمی است‌که در خواب برای مامجسم میشود ودرآنحال بهیچوجه ممکن نیست بی‌حقیقت بودن‌آن عوالم را باورکنیم وچه دلیل داریم براینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش ازعوالم خواب است پس عالم بیداری‌را میتوان بعالم خواب قیاس‌کرد ومیتوان‌گفت جهان مادی دروغ است اما دروغی است‌که حقیقتی داردزیرا هیچ‌نفس مدرکی نمیتواند منکر وجود جهان مادی

---

(۱) فهم درحیوان وانسان هردوهست وآن قوهٔ ساختن تصورات است بوسیلهٔ وجدانیـات عقل مخصوص انسانست وآن قوهٔ تفکر وانتزاع‌کلیات است ازجزئیات وساختن مفهومات‌کلیه .

(۲) مقصود اینست‌که‌آنچه درنظر مابصورت ماده جلوه میکند تصویری است‌که دذهن ماسبب قاعده علیت‌ساخته میشود یعنی ازوجوب رابطهٔ علت ومعلول‌که‌آن نفس‌الامری نیست بلکه‌مقتضای فهم ماست .

شود چزاینکه اگرعقیدهٔ قدماغلط است که برون ذات رامنشأ علم انسان‌میدانستند‌متأخرین هم که گفته‌اند برون ذات‌را درون ذات‌ایجادمیکند باشتباه رفته‌اند چه‌درون ذات وبرون ذات بایکدیگر نسبت علت ومعلول ندارند وجنبه عالم ومدرك بودن درون ذات فقط حالت‌آئینه دارد که نقش درآن متصور میشود .

فراموش نباید کرد که این عقیده راکه شوپنهاور اظهار میکند راجع بجهان حوادث است که ادراك‌آن بواسطهٔ حس‌وعقل میشود وازاین راه‌علم حاصل میگرددواین علم علم بظواهر است مانند علم کسی که بخواهد ازاحوال‌کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابد وپیرامون‌کاخ گردش کند نقشه بیرونی‌آنرا بکشد وگمان کند حقیقت کاخ همان است .

تااینجا تحقیقات شوپنهاور وتقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است بوجه دیگر وبیان دیگر وچندان چیزی برآنها نیفزوده است جزاینکه هرچند معلوم (برون ذات) فرع‌وجود عالم(درون ذات) است واگرعالمی نباشد معلومی نخواهدبود عالم‌نیزوجودش بوجود معلومی بستگی دارد . معلوم‌نقشی است که درآئینهٔ‌ذهن منعکس گردیده امااگرآن نقش‌نباشد وجودآئینه چه‌نمایش خواهد داشت .

این‌بیان بنابرآنست که شوپنهاور عالم‌وعلم ومعلوم‌همه‌را اموری‌ظاهری وسطحی میداند بقول معروف همه سروبن یك‌کرباسند وحقیقت چیزدیگری است .

برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیزرجوع بعالم خارج‌را بیهوده دانسته بنفس‌خود بازمیگردد وحقیقت‌را درآن میبابداما‌نه درجنبه ادراك وعالم‌او که‌آن جزبر ظواهر تعلق نمیگیرد بلکه درجنبهٔ اراده‌اوبرعمل ومیگوید حقیقت جهان خواست یعنی‌اراده (۱) است ومن بدرستی‌آنوقت بوجود خود پی‌میبرم که اراده برعمل میکنم . علم‌من بهرچیز دیگر حتی‌بتن خودم امرعرضی ونمایشی وباواسطه وبی حقیقت است فقط‌علم من باراده خودم (نفس) امربیواسطه وعلم‌حقیقی‌است .

بعقیدهٔ شوپنهاور جنبهٔ ادراکی انسان یعنی حس وعقل که علم ازآن حاصل میشود ذات حقیقی نیست عرضی است ومانند اموردیگر جزء جهان نمایش‌و تصوراست وفرع‌است نه اصل‌آنچه اصل است اراده است که نه تنها حقیقت‌وجود انسان است بلکه حقیقت‌کلیهٔ جهان‌است ومرادش ازاراده تنهااراده انسان واراده شخص مدرك نیست (زیراکه ادراك را امرعارضی میداند) بلکه هرچه منشاء فعل وعمل‌باشد اراده‌مینامد حتی‌اینکه افعالیکه ازجمادات مشاهده میشود ناشی‌ازآن میخواند بعبارت دیگرآنچه راعموماً قوه ونیرو(۲) مینامند اوراراده تعبیر میکند بنابراینکه قوای دیگرحتی قوای جمادات راهم ازقوهٔ ثقل وحرارت ونوروالکتریسیته قیاس بارادهٔ‌نفسانی میکند وبتصریح‌میگوید خودنباید بجهان بسنجیم بلکه جهان را باید بخود قیاس کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم‌وارادهٔ ما نیروئی‌است که بمقتضای‌آن خواهشها ومیلها عمل‌میکند .

---

(۱) Volonté (۲) Force

درواقع پیشینیان اراده رایکی از نیروها شمرده بودند یعنی نیرو را جنس واراده رانوعی از آن گرفته بودند شوپنهاور امر را معکوس کرده وهمه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است والبته هوشیاران برمیخورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ واصلاح نیست وبسیار فرق است میان اینکه اراده رانوعی از نیرو بدانیم تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بپنداریم گذشته ازاینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان چیزی دستگیر ما نمیشود اماچون بگویند نیرو نوعی از اراده است میتوانیم تصوری ازآن پیدا کنیم برای مزید توضیح گوئیم میدانید که ازآغازآنچه انسان را بتفکروتأمل درامر جهان برانگیخته است تغییراتی است که درآن دیده میشود که آن تغییرات رادراصطلاح حکمت حرکت نامیده‌اند وبرای کلیهٔ حرکات دو مبدأ فرض کرده‌اند درموجودات بیجان منشاء حرکت راطبیعت گفتند ودرموجودات جانداریعنی گیاه وجانور که انسان هم ازآنهاست مبدأ حرکت رانفس خواندند که درگیاه نفس نباتی ودرجانور نفس‌حیوانی نامیده شده است شوپنهاور قوای‌طبیعت ونفس نباتی ونفس حیوانی راانواع مختلف‌ازیك‌جنس‌دانسته‌وآن جنس را درنفس انسان‌اراده خوانده است باتوجه باین نکته که درجمادات اراده یعنی قوه برعمل عاری ازشعوراست ودرگیاه وجانورعلاوه براین اراده‌هائی هست که بدرجات مختلف باحس وشعورهمراه است ودرانسان علاوه برآنها اراده‌هائی نیزهست یعنی‌اراده‌ای که باحس‌وشعوروعقل همراه است ولیکن اینهمه احوال مختلف ازیك چیزاست چنانکه روشنائی سپیده دم وروشنائی صبح وروشنائی ظهرهمه پرتو خورشید است ودراین جمله اصل‌وذات حقیقی همان‌اراده یعنی نیروست وحس شعور وعقل امرفرعی وعرضی است وعملی که ازآن حاصل میشود نقص وعیب بسیاردارد یکی آنکه نا ثابت ودرذهن همیشه حاضر نیست یك امررا بخواهید درذهن حاضر کنید باید امور دیگر راازآن محو نمائید اینست که انسان ازغفلت وفراموشی چاره ندارد وممکن نیست که کل علم برای اوحضوری شود دیگراینکه این‌علم متشتت و از منشأهای مختلف است بعضی چیزهائی را حس میکند بعضی چیزها راتخیل وتوهم مینماید یاابتداعی معانی درمییابد یا بانتزاع و تعقل فرض میکند و وحدت علم وعالم بواسطهٔ حس و عقل دست نمیدهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراك کند همانا ازجهت اراده است که آن اصل وحقیقت است .

پس بگفته شوپنهاور جهان را قیاس بنفس خود میکنیم و همه قوای طبیعت را انواعی ازاراده میشماریم و اراده را اصل و حقیقت جهان مینگریم وآنرا منتسب بعلت وحقیقت دیگر نمییابیم وجود مستقل یعنی خود هستی (۱) میدانیم و میگوئیم ما هرگاه بخود فرورویم میبینیم براستی بوجود خویش برمیخوریم مگر وقتی که اراده برعمل کنیم و مقصود ما از اراده بر عمل اراده‌ای است که باعمل مقرون باشد نه اراده‌ای که

---

(۱) La chose en soi

تأثیری بر آن مترتب نشود چه اراده‌ای که باعمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است و تعقل چنانکه گفتیم اصل وجـود نیست امری عارضی است و جزء جهان نمایش (۱) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون باراده است نمایشش همانا حرکتی است ازحرکات تن‌واراده‌ای که بحرکتی ازتن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجودتن متصورنمیباشد .

در اینجا باید دقیق شویم وتوجه کنیم که مسابتن خود بدو وجه پی میبریم یکی بهمان وجه که باشیاء دیگرپی میبریم یعنی آنرابچشم میبینیم یا بحواس دیگرحس میکنیم یکی باین وجه که برعملی اراده میکنیم بنـا براین که اراده برعمل بحرکتی ازحرکات تن نمایش میبـابد . پس بوجه اول تن مانند چیزهـای دیگر برای‌ما امری است برون‌ـ ذاتی جـزاینکه پیش ازاین گفتیم که اوبرون ذات بیواسطه است زیـرا که وجودش را بیواسطه ادراك میکنیم ووجود چیز های دیگر را بواسطه تن درمییابیم اما بوجه دوم تن امری است درون ذاتی زیرا که ادراك اوبرای مـا بحس وتعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است .

بنابرین تن‌هرکس برای اودوجنبه دارد جنبه‌برون ذاتی وجنبه درون ذاتی درجنبه برون ذاتی هرکس میتواند بگوید تن‌من مانند همه چیز جهان تصور من است درجنبه درون ذاتی من‌ارادهٔ من‌است .

بازبرای مزید توضیح میگوئیم هرفعلی ازمن سرمیزند بوسیلهٔ تن من است وهر فعلی ازتن من نتیجهٔ فعلی ازارادهٔ من‌است (۲) ومجموع افعال تن‌من ازارادهٔ من است که بنمایش درآمده وبچشم پدیدارگردیده است ونشانی‌آن این است که هرتأثیری از خارج برتن وارد میآید ارادهٔ مرا متأثر میکند وبه حرکت میآورد وآن تأثیر را اگر مطلوب باشد لذت‌گویند واگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینکه تن همان ارادهٔ من است که بحالت برون ذاتی درآمده است وازهمین روست که هرعنصری ازتن مناسبت و مساعدتی باامری ازامور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان ودندان وحلق وشکم همان‌قوهٔ اشتهاست که بحالت برون ذاتی درآمده است وآلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده‌است‌وهمچنین است سراسر تن‌وبهمین‌جهت‌است که شکل وتناسب اندام هرفردی ازمردم نمایندهٔ تمایلات ونفسانیات است .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی خود هستی است واززمان ومکان بیرونست پس واحد است امـا وحدت (۳) او وحدت انفرادی درمقـابل کثرت نیست زیـرا واحـد و

---

(۱) Phénomènes

(۲) اروپائیان عموماً وشوپنهاور خصوصاً آنچه رادانشمندان ما نفس میخوانند اراده میگویند و دراصطلاح شوپنهاور ارادهٔ انسان وحیوان مخصوصاً نفس است باصطلاح عرفا وصوفیان ما .

(۳) Unité

کثیر انفرادی(۱) بسبب زمان ومکان است ومتعلق بتصورات وجهان نمایش است و باراده که حقیقت است تعلقی ندارد .

اراده حقیقت است وذات مطلق است وچیزهای جهان همه نمایش های اوست بدرجات مختلف ومیتوان گفت حقیقت وذات مطلق که امر واحداست درمراتب مختلف حالت برون ذاتی مییابد واین جهان نمایش وتصورات راکه متغیر است وتابع زمان ومکان ومتکثر است جلوه گر میسازد مطابق صورتها ونمونه هائی که ثابتند وازتبعیت زمان ومکان فارغ ودرحقیقت هریك رب النوعی میباشند همان نمونه هائیکه افلاطون صور نامیده ودانشمندان ما گاهی مثل (۲) ترجمه کرده اند . هریك ازانواع نیروهای طبیعت خواه جمادی خواه نباتی وحیوانی مرتبهٔ مخصوصی است ازتجسم ارادهٔ مطلق که بعالم نمایش وتصویر در آمده وتابع زمان ومکان وعلیت شده وقابل فهم ماگردیده است درحالی که اراده خود ازهرقیدی ازقیود عقلی وعلیت آزاد است .

ازاین گذشته اصیل بودن اراده (نفس) وفرعی بودن تعقل دلایل بسیارداود، اراده که عبارت ازخواهشها وتمایلاتست بنیادش مهرهستی است ومخصوصاً مهرزندگانی (۳) که بنابرآن مدار امر جهان براین است که هرشخص میخواهد وجود خودرا حفظ کند و بوسیلهٔ تولید مثل خود را باقی بدارد . غم وشادی، مهر وکین، بیم وامید ،شهوت وغضب وخود خواهی وهمهٔ امور نفسانی واعمال بدنی که مرتبط بآن است ازآنجا برمیآید ومیبینیم این امر که ماازآن باراده تعبیر میکنیم درهمهٔ جانوران بیك اندازه است وکم وبیش ندارد وحال آنکه عقل وشعور اشخاص بدرجات بسیارکم وبیش میباشدانسان پیش ازآنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد ، اراده تمایل بهستی همه وقت موجود وحاضر است ودوام دارد ولی تعقل دائم نیست، نفس نه خسته میشود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (٤) نفس مزاحم عقل است و بر اوغالب است اینهمه کشمکش مردم در امرزندگانی آیا مبتنی برعقل است ؟ عقل ادراك نمیکند مگرآنچه رانفس خواهان است اگر نفس متمایل بچیزی نباشد عقل درادراك آن عاجز وضعیف است و برعکس هرچه را نفس خواهان است عقل بخوبی درمییابد . اختراعات و اکتشافات غالباً برای عقل در اموری دست میدهد که نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت اوست. مهر هستی وزندگی اعتنا بعلم وعقل ندارد بلکه آن را بخدمت خود میگیرد . چنین گمان میرود که رهبر انسان پیشاپیش اوست وحال آنکه درواقع رانندهٔ او ازپس است . مردم میپندارند آنچه رامیبینند دنبال میکنند یعنی اختیارشان با عقل است ولیکن در واقع مهار در دست نفس است . عقل موضعش سرایت ونفس موضعش دل

Vouloir-vivre (۳) Idées (۲) Individuel (۱)

(٤) خواب برای رفع خستگی قوهٔ تعقل است وچون درخواب قوهٔ تعقل آرمیده است درآنحال انسان بحقیقت خود نزدیکتر است .

است وهر منصفی باید تصدیق کند که دل‌حکمش برسرروان است وعرفا که گفته‌اند، تعقل امری نسبی است اراده امری فطری و طبیعی است قوت عقل وعلم سبب قوت اراده نمیشود بلکه قوت اراده بخودی خود است. مهر و کین مردم نسبت بهر کس ازجهت احوال نفسانی اوست نه احوال عقلانی پاداش و کیفر بعمل یعنی بآثاری که ازاراده بروز میکند داده میشود نه بعلم که ازعقل برمیآید. شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط باراده نفس اوست نه بعلم وعقل‌او.

پس این جمله دلیل براین است که اصل دروجود نفس است نه عقل وعقل برای آن بوجود آمده که راهنما وآلت نفس انسان باشد چنانکه چنگال ودندان برای شیرو شاخ برای گاو ونیش برای عقرب آلت میباشند درواقع عقل‌هم ازاراده تولید شده است. اراده درجمیع موجودات هست جزاینکه درجمادات بصورت‌قوای طبیعت‌است ودرگیاه وجانور بصورت قوهٔ نموو‌حرکت وحس است ولیکن همهٔ آنها جز میل وخواهش چیزی نیست. سنگی که از بالا بزیرمیآید میل‌بسقوط داردآهن رباخواهان جذب است گیاه طالب روشنائی ورطوبتست و همچنین.

شوپنهاور قوائی راکه محرك جمادات است سبب (۱) میخواند وقوای محرك گیاه را مهیج (۲) مینامد ومایهٔ حرکات حیوانی وانسانی را داعی (۳) میگوید ولی‌این جمله بااختلاف مراتب نمایش وحالت برون ذاتی اراده میباشند البته مرتبهٔ جماد پست و رتبهٔ حیوان وانسان که حس وعقل دارند برتر ازهمه ولیکن همین حس وشعور وعقل که آنرامایهٔ شرافت این موجودات میدانیم برای حوائج نفس وضرورت حس ایفای وظائف ووصول بخواهش وتمایلات بمیان‌آمده‌اند ودرواقع مولود اومیباشند.

چون اراده همان مهر بهستی وزندگی است پس هرموجودی ازمرگ گریزان و بیمناك است‌ولیکن مرگ فقط‌عارض اموری است که متعلق بجهان عوارض وحوادث‌است وعارض ذات که همان‌اراده یانفس‌است نمیشودحوادث وعوارض (٤) که نمایش وتصویرند وحقیقت ندارند بسته بزمان ومکان میباشند ومتغیرند یعنی مرگ وزایش دارند اما اراده که اززمان‌ومکان بیرون‌است البته دستخوش مرگ نیست. مرگ‌عارض افراد (٥) است نه انواع (٦) پس فردچون بمیرد مرگ اوعبارت ازبرطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند اما حقیقت اویعنی نفس که حادث نبوده بازباقی است وباصل خود یعنی باارادهٔ کل بازگشت مینماید گذشته ازاینکه فرد بوسیلهٔ تولید مثل نوع خود راحفظ میکند وبآن وجه‌نیز وجود خویش را ایفا مینماید.

بعد از همهٔ گفتگوها ذات مطلق که آن راخود هستی و اراده یانفس یانیرو یا

---

(۱) Cause (۲) Excittation (۳) Motif (٤) Phénomènes
(٥) Individus (٦) Espèces

هر چه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور باین سؤال جوابی نداردو میگوید نمیدانم ارادهٔ که ما بروجود او علم داریم ارادهٔ شخصی خود مـاست و ارادهٔ مطلق نیست وچیزی از عوارض و حوادث دراوهست وعلم ما هم باوهرچند یك اندازه بیواسطه واز علم باموز دیگر بحقیقت نزدیکتر است ولیکن بازعقل و شعور درآن مدخلیت دارد وکاملا بیواسطه نیست و ازاین علم بیواسطه دست ما کوتاه است .

☆☆☆

از اینکه بعقیدهٔ شوپنهاور اصل وحقیقت جهان اراده و نفس است و عـلم و عقل فرع وعرض میباشند ونفس برعقل غالب است نبایدچنین پنداشت که اواین امررا می‌پسندد و نیکو میداند بلکه بکلی عکس اینست وشوپنهاور ببدبینی معروف است وشاید درمیان دانشمندان هیچکس نبوده که ازجهان وجریان احوال آن باندازهٔ او دلتنگ بوده بـاشد از آنرو که اراده مطلق واحد چون بعالم تکثر آمده و بصورت افراد متصور شده است بنیادش چنانکه گفتیم مهرهستی است ویگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد و بمانـد و این خواهانی نه حدی داردو نه شرطی پس ناچار بصورت خودپرستی و خـودخواهی در میآید وخود خواهی هرفردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه میکند اینست که جهان ، جهان کشمکش وتنازع است همهٔ موجودات آکل و مأکول یکدیگرند حس و شعور هم برای این بظهور میرسد که لوازم خود خواهی بخوبی فراهم و عمل بمقتضـای آن بدرستی انجام شود قوهٔ تعقل وتدبیر هم کـه پیش میآید همه بمصرف حیله وخدعـه و دسیسه و فریب و دروغ میرسد کاروسعی وعمل وخصائل دیگر که آنها رافضایل و پسندیده میدانند برای همین مقصود است یعنی بودن وزنده ماندن درحالیکه معلوم نیست بودن و زندگی برای چیست پس آنچه اورا اصل وحقیقت جهان یافتیم مایهٔ شرو فساداست از این گذشته خواهش مایهٔ رنج و الم است . اگرآنچه خواهانی باونرسی دلتنك ورنجوری اگر بآن برسی خرسندی که دست میدهد بی‌دوام است و بزودی ملالت و کسالت عارض میشود و بعلاوه دامنهٔ خواهش دراز است وپایان نداردو یك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش میآید مانند لقمهٔ نانی که بگدا میدهند که سیه روزی خودرا ازامروز بفردا برساند وتاوقتی که خواهش باقی است خوشی حقیقی ممکن نیست شخص کشته میشود اما نوع میماند وازآنرو که حقیقت وجود اراده‌است واراده فنانا پذیراست .

از این گذشته اصل در زندگانی رنج وگـزند است و لذت و خوشی همانـا دفع الم است و امر مثبت نیست بلکه منفی است وهرچه موجود جاندار درمرتبهٔ حیات برتر باشد رنجش بیشتر است چون بیشترحس میکند وآزارگذشته را ببشتر بیاد مـیآورد و رنج آینده‌را بهتر پیش بینی مینماید واز همه بدتر همانا کشمکش وجنگ وجدالی است که لازمهٔ زندگانی است جانوران یکدیگر رامیخورند و مردمان همدیگررا میدرند. آن کس که میگوید هرچه درجهان است نیکوست و این جهان بهترین جهانهاست اورا به بیمار

خانه‌ها ببرید تا رنجوری بیماران ببیند ودرزندانها بگردانید تا آزار وشکنجهٔ زندانیان را بنگرد پرده فروشیها را نشانش دهید که بنی نوع او را مانند گاو و خر میرانند و میدانهای‌جنگ را باو بنمائید تادریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو میکند چرا وصف دوزخ‌آسان وتعریف بهشت دشوار است ! ازآنروکه آسایش وخوشی‌واقعی اندك است ورنج وآزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد . ازدواج نیمکنی مردم‌آزاری میکنی هزار درد سرداری مصیبت بزرگ بلای عشق‌است و ابتلای بزن که مردم مایهٔ شادی خاطر میدانند در صورتی که سر دفتر غمهاست معاشرت میکنی گرفتاری نمی‌کنی از زندگی بیزاری بندگی بند و خداوندی صداع مختصر تاجان‌درتن است از این رنج ومشقت نمیتوان رست زندگانی سراسر جان‌کندن است بلکه مرگی است که دم‌بدم بتأخیر میافتد وسرانجام اجل میرسد درصورتیکه از حیات هیچ سودی‌برده نشده و نتیجهٔ مفیدی بدست نیامده است .

☆☆☆

در اینجا چون از عشق اشارتی رفت باید خاطرنشان کنیم که شوپنهاور در فلسفهٔ عشق شرح مفصلی دارد که بوجه علمی ومحققاً بیان نموده و ما اگربخواهیم درآن‌وارد شویم سخن دراز میشود خلاصهٔ آن اینستکه گفتیم اراده بنیادش هستی‌خواهی و حفظ وجود است که چون‌در افراد قرارگرفته خود خواهی میشود ولیکن این هستی خواهی‌در موجودات جاندار ببقای افراد مرادش حاصل نمیشود باین واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است وبقای نوع را بتوالد وتناسل مقرر داشته وبرای تامین این‌مقصود عشق را به‌وجودآورده است که آن هرچند برحسب ظاهر برای تمتع افراد است‌براستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع درواقع عشق فریبی است که طبیعت بافراد میدهد و آنها را بهلاك میاندازد برای اینکه نوع باقی بماند وبرای هستی‌خواهی حقیقی‌خود-خواهی افراد ازمیان میرود وبصورت غیرخواهی در میآید و ازاینروست که مقام‌عشق‌را برتر از عقل دانسته‌اندولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آن را مصیبت میداند‌نظر بهمین‌که ناشی از هستی خواهی است واز همین روست که پنجه‌اش ازعقل قوی تراست‌و بنابراینکه شوپنهاور بدبین است وهستی رارنج میداند عشق راکه مایهٔ هستی‌است‌منکر است وزن راکه موضوع عشق است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل وکوشش و این رنج است وتمتعی برای انسان نیست جز دفع الم و از اینست که بزرگان دنیا هروقت بسخن یا بنغمات یا وسائل دیگر احساسات خود را خواسته‌اند بیان کنند نالیده‌اند .

با اینحال تکلیف چیست وآیا این درد رادرمانی هست ؟

چون بدبختی همه ازاراده است (نفس) یعنی از زندگی خواهی و خود خواهی پس‌اگر چاره‌ای باشد دربیخودی است باید خودرا ازخویشتن رهانید رهائی از خویشتن بچیست ؟ آیا باید خودرا کشت! نه خودکشی سودی ندارد زیراکه آن گریز موقت‌است

ازرنج موقت . شخص کشته میشود اما نوع میماند ازآنرو که حقیقت وجود اراده استو اراده فناناپذیر است رنجی که ازاینجا برطرف میکنی جای‌دیگر سردرمیآورد بایدکاری کرد که بیخودی درزندگی دست‌دهدوآن بمعرفت است‌معرفت برهمین نکته که اگرنفس راپیروری رنج را افزون میکنی وآسایش درکشتن نفس است ودربیخودی است .

بیخودی بدووجه است یك‌وجه جزئی وموقت ویك وجه کلی ودایم .

بیخودی جزئی آنستکه شخص مستغرق هنر وصنعت (۱) یعنی مظاهر زیبائی (۲) شود . دربیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم که‌آن اصل واحد دراین جهان حوادث وعوارض تکثر وجلوه گر شدنش مطابق نمونه هسائی است که ثسابت وازتبعیت زمان ومکان فارغند یعنی‌آنچه باصطلاح افلاطون صوریامثل خوانده شده‌است وررب‌النوع موجودات میباشد جهان این صور برعکس جهان حوادث جهان وحدت وکلیت وسکون وثبات وبقاست وهرچیز که بصورت یامثال یارب‌النوع خودنزدیك باشد زیباست زیرا که بوحدت وسکون یعنی کمال نزدیك وازجهان حوادث دورشده است چون میدانیم که شر وفساد این جهان ازاینجا ناشی شده که ذات مطلق ازعالم وحدت وسکون بعالم کثرت و حرکت‌آمده است پس کسیکه بامثل‌یعنی بازیبائی سروکاردارد وازجنبهٔ انفرادی وتکثر دور میشود وازخود یك اندازه بیخود میگردد وازدنیا وشر وشورش یکدم میآساید و مشاهدهٔ کمال زیبائی هم‌بدرستی دست نمیدهد مگراینکه شخص ازخود بیخود درآنحال‌در میابد که اوجزئی‌ازجهان‌نیست‌بلکه جزئی‌ازاوست وچون‌باین‌پایه رسیداوراداهی میخوانیم وصاحب دها (۳) میگوئیم وآنکه براهی داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خودرا دورانداخته اززندگانی عادی برکنارشده ازمنافع‌دنیوی اعراض کرده بتنهائی خودنموده ازعوارض تهی وازحقایق پرشده بسبب غریق بودن در دریای زیبائی ازهر چیز بی‌نیاز گردیده درمیان مردم حاضر ولی درهمانحال غایب است‌دنیا درنظرش سراب است ازآن میگذرد ودامنش ترنمیشود چون‌ازآلایش عوارض وخصوصیات شخصی‌منزه است‌همه کس رابا خود یکی میبیند وبهمه مهر میورزد وهرقدر دراین دریا غریق‌تر باشد وارسته‌تر است ودراین دنیا که برای مردم عادی زندان است بآزادی بسرمیبرد .

مظاهر زیبائی چنانکه گفتیم صنعت است وصنایع اگر چه‌همه درحقیقت یکی‌هستند چون مظهر زیبائی‌اند ونظر بمثل یعنی حقایق دارند ولیکن برحسب ظاهر نظر بموادی که بکار میبرند مختلفند ومراتب دارند نخست‌صنعت ساختمان ابنیه‌است (٤) وسپس مجسمه سازی (٥) وازآن برتر نقاشی (٦) وسپس شعر (۷) وازهمه بالاتر موسیقی (۸) یعنی

---

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی ودهادوترجمه Génie است ودما بهتر ازاین لفظی برای‌آن نیافتم .

(٤) Architecture (٥) Sculpture (٦) Peinture (۷) Poésie

(۸) Musipue

صنعت آهنگ ونغمات صوتی است .

شوپنهاور دربارهٔ دقایق زیبائی (۱) وصنایع وارباب هنر وصاحبان دها وانواع واصناف واحوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرفنظر و بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

☆☆☆

صنعت ومستغرق بودن درعالم زیبائی چنانکه گفتیم برای دردما درمان جزئی وموقت است چارهٔ واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه ازتکثر است که بعالم وحدت عارض شده وارادهٔ کل درارادههای جزئی پراکنده گردیده است وهرفردی خودرا حقیقت میداند وخود خواهی وزندگی خواهی بوجود آمده وخود خواهی افراد باهم معارضه پیدا کرده واین فسادها برپا شده است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی است واراده واقعی یعنی ذات مطلق واحد است وارادههای انفرادی نمایش بی‌حقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی ازمیان میرود وهرکس خودرا دیگری ودیگری راخودمییابد حس همدردی پیدا میشود سنگدلی میرود وهمدلی میآید فداکاری میآید وخود خواهی میرود واشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا میکنند .

شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاداخلاق است واگر دردل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنابر این درواقع شفقت همان عدالت وخود خواهی ظلم است وازآنرو که خود خواه منکر وجود یعنی ارادهٔ دیگران است . شخص عادل و شفیق تصدیقی دارد که دیگران هم‌حق حیات دارند وازروی همین بنیادتمام قواعداخلاق را که چون بعالم سیاست درآمد حق‌وعدالت نامیده میشود میتوان استخراج کرد بنابرین باید حس شفقت راپرورد . امااینجا مسئله اختیار واجبار پیش میآید که آیا انسان درارادهٔ خود مختار هست یانه اگر مختار است وجوب ترتب معلول برعلت چه‌میشود اگر ترتب معلول برعلت حتمی است پس انسان مختار نیست ودراینصورت گفتگو ازاخلاق وتوصیه بتهذیب وتزکیه چه‌مورددارد ؟ تحقیق شوپنهاور دراین است که‌درجهان حوادث که‌نمایش حقیقت است نه‌اصل حقیقت البته رابطهٔ علت ومعلول حتمی است‌پس دراعمال انسان چون نتیجه ارادهٔ شخصی است یعنی اراده‌ای که بعالم تکثر وجهان طبیعت آمده است چون رابطهٔ علت ومعلول حکمفرماست امــا حقیقت انسان عمل نیست زیراکه ناشی اززندگی خواهی وخود خواهی است واین ناشی ازتکثر وبودن درجهان حوادث وطبیعت است . حقیقت‌ارادهٔ مطلق‌است که واحداست وآن‌البته‌آزاد ومختار است چون اوخود هستی است ومعلول علتی نیست وبنابرین گرفتار هیچگونه قید وبندی نتواند بود واشخاص همچون مرتبط بحقیقت‌اند بهره‌ای ازآن وحدت دارند وهر قدر بـاین عـالم وحدت نـزدیکتر باشندآزاد تر ومختارترند . هرکس فطرت ومنش‌خود را بآزادی اختیار کرده است اما

Esthétiques (۲)

چون بجهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را ازدست داده است .

شفقت بسیار خوب است وبنیاد اخلاق است اما سعادت وآزادی تام درسلب کلی اراده وخواهش است .آن چیزی که بودائیان نیروانا (۱) مینامند یعنی پیوستن بدریای نیستی ومحو کردن خود دروجود کل ،آن حالتی که عرفای مافناء فی‌الله خوانده اند وآن ترك دنیا ولذاید نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق واز آمیزش با زن تا این که کشتن نفس ومعارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود .

پس فلسفهٔ شوپنهاور رامیتوان گفت همان عرفان مشرق زمینی است فقط مبنای آن مختلف است وبوجه علمی بیان‌شده است . ارادت اورا ببودا پیش ازین گوشزد کرده‌ایم ودر احوال او نوشته‌اند مجسمهٔ کوچکی از بودا همیشه درپیش چشم داشت درکتاب خود نیز بارها بتعلیمات بودائیان و نوشته‌های ایشان وحتی بصوفیان و افلاطون وهمه کسانیکه مشرب عرفان داشته‌اند استناد کرده وازسعدی ماهم‌مکرر نام‌برده است مسیحیت رانیزاز آنجهت که زهد وترك‌دنیا ورهبانیت را ترویج کرده میپسندد وحضرت عیسی را ازاینرو مرد بزرگی میداند امابودا را ازاوبالاتر میخواند .

☆☆☆

شك نیست که فلسفه شوپنهاور ازبعضی جهات بدیع است وهوشمندان را بفکرهای تازه میاندازد اهمیتی که باراده داده وجهان را یکسره نمایشی ازآن‌باز نموده ونیروها را بطورکلی انواعی از اراده شمرده وتحقیقاتی که درامر صنایع کرده وبنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است . نظریات وحدت وجودی وعرفانی ومهابتی که برای نفس قائل شده وآرائی که دربارهٔ عشق اظهار کرده هرچند درمعنی‌چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان وتوجیهاتش بدیع است ونمیتوان منکر شد که محققی با شهامت‌است .اما درتمامی ودرستی‌آرا ونظریاتش حرف بسیار میرود ومناقشه فراوان بر میدارد که صاحبنظران پس ازتأمل در میابند گذشته ازاینکه غالب آراء اوفرض ادعاست واگر احتمال صحت درآن ها میرود یقین‌هم نمیتوان کرد وآنگهی این‌مشگل همواره‌باقی است که امر واحد چراازعالم وحدت بکثرت میآیدوصلاح‌را بفساد میکشاند؟ آیا واقعاً لذت وخوشی امر منفی ودفع الم است ؟ آیا عشق که کل وجود طفیل هستی اوست بد است ؟ آیا زندگانی خانواده‌ای و اشتغال بزن و فرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایسته اعراض و اجتناب است ؟ اینجمله مسلم نیست بلکه عکس‌آنرامیتوان معتقد گردید وچرا نگوئیم دنیا باهیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی وخوشی وناخوشی مابسته باحوال واخلاق خودمانست مراد های بیجا درپیش میگیریم وچون برنمیآید از

---

(۱) Nirvana

روزگار مینالیم .

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجه‌ای که از آن میگیرد امری است بکلی شخصی و ناشی از احوال واخلاق وجریان زندگی اوست طبعاً سودائی و پرسوء ظن وحساس وتندمزاج وخودپسند وپرتوقع بوده است برای امرمعاش احتیاج بکار نداشته وهمت بکاری نمیگماشته است بتن آسائی مایل ودرمقابل شداید کم تحمل بوده مهر ومحبت مادر نچشیده ودرمعاشرت بازنها ناملایمت دیده واین جمله درفکر اوتأثیر کرده وباین مجرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامی که میتوان آن را ملحقات و ضمائم ترجمه نمود(۱) در آنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔ امور دنیا نموده ودستور های نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی براینکه مال بهترین وسیله سعادت نیست بلکه عقل وعلم است واین است آنچه ممکن است سلطهٔ اراده وخواهش رایك اندازه تخفیف دهد وعلم برای نفس مانند دهنه وافسار است برای اسب سرکش وهرچه بیشتر براحوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر براومسلط میشویم وآنکس که اقالیم را مسخر میکند هنری ندارد هنر آنکس دارد که نفس خودرا مسخر نماید پس باید بحکمت گرائید وتحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید درکارها فکر وتأمل کرد آگاهی برافکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی ازاین راه بهره ببرید اصل نوشته‌های بزرگانرا بخوانید نه نقل وشرح وتفسیری که دیگران کرده‌اند وخلاصه اینکه برای انسان مغزپر و کیسه تهی بهتر ازمغزتهی و کیسه پراست وشرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه‌دارد ومعلومات بیغرضانه تنها بوی خوش وعبیری است که بتواند گندو کثافت نفسانیت را بپوشاند .

فصل دوم
حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که درسدهٔ هیجدهم دانشمندان فرانسه درفلسفه بیشتر نظر انتقاد وعیبجوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند وفلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند جز یکنفر کندیاك که مذهب مخصوصی آورد وهمه‌اعمال ذهنی وعقلی انسان راناشی ازحس دانست وازاینرو او وپیروانش را اصحاب حس خواندیم .

درآغاز سده نوزدهم پس ازانقلاب بزرگی که درفرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند وعقایدی اختیارکردند که با تعلیمات دین مسیحی ومخصوصاً کاتولیك سازگار میدانستند ایشان را بنامی خوانده‌اند که شاید بتوان اهل سنت (۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنبالهٔ تحقیقات کندیاك راگرفتند و

(۱) Parerga et raralipomena (۲) Traditionalistes

تصرفاتی درآن بعمل آوردند وبنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود(۱).

تحقیقات این دانشمندان البته یك‌اندازه علم روان شناسی راتکمیل نموده ولیکن آن اهمیت را ندارد که دراین مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم . نخستین حکیمی که درآن روزگار درمیان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصروف او کنیم من‌دوبیران(۲) است .

بخش اول

من‌دوبیران

درسال ۱۷٦٦ زاده وپنجاه وهشت سال روزگار گذرانیده است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه وتعلیم وتعلم نبود بلکه ازرجال حکومت ودولت شمرده میشد ولیکن طبعش بسیاست رغبتی نداشت ازمعاشرت ورفت وآمد درمجالس ومحافل تمتعی نمیبرد و بخلوت نشینی وتفکر مشتاق بود ومطالعه در احوال نفس را دوست میداشت ودرآن موضوع تحقیقاتی بعمل‌آورد که درتأسیس و تکمیل علم روانشناسی اهمیتی‌بسزا داشته و اورا ازحکما بشمارآورده است‌تاآنجاکه فرانسویان‌اورا بزرگترین حکیم الهی فرانسه درسدهٔ نوزدهم دانسته‌اند .

باآنکه درآغازعمر زیردست کشیشان پرورده شده‌بود دراول امراعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس هرچه درمراحل زندگی پیش رفت وبقول خود اوهوی‌وهوسها آرام‌و پرده ازروی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین وامور باطنی گردید .

چنانکه اشاره کردیم من‌دوبیران‌اشتغال بعلم‌را پیشه نساخته بود ومطالعات فلسفی را برای تهذیب وتکمیل نفس میکرد وچون طبیعتی بی‌آرام وحساس ومشوش داشت همواره دراین جستجو بود که نفس‌بچه‌باید متکی شود یادرآرامی وخوشی و کمال‌استوار گردد وبرای این‌مقصود شیوهٔ مخصوصی درتحقیق پیش گرفت باین‌معنی که پیشینیان‌بعضی ازاین وجهه درنفس نظر میکردند که جواهر است وباقیاسات منطقی چگونگی جوهر اورا مطالعه مینمودند وبعضی بجوهریت نفس‌نظر نداشت وبمشاهده‌وتجربه‌آثار وعوارض اورا میجستندمن‌دوبیران این‌دوطریقه رارهانمود ازآنروکه جوهرنفس رانمیتوان شناخت آثارنفس‌هم‌عوارضندو توجه بآنهااشتغال باموسطحی است‌پس بمشاهدهٔ درونی پرداخت یعنی‌بنای‌سیر درنفس خود گذاشت تامعلوم‌کند که علم‌بنفس خویش‌ازکجا میآید یعنی‌آنچه هرکس‌آنرا «من» میگوید ازچه ناشی میشود .

زمانیکه من‌دوبیران بمطالعات فلسفی پرداخت درفرانسه اهل علم همه بتحقیقات کندیاك نظر داشتند که مقتدای اصحاب‌حس‌بود وحاصل تحقیقات‌اواینکه مفهوماتی که

Maine de Biran (۲) Idéologie (۱)

درذهن انسان هست‌ذاتی او نیستند ودرنفس بودیعه گذاشته نشده‌اند بلکه منشأ آنها حس است ودراحوال کندیاك این معنی را بیان کرده‌ایم . من‌دوبیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی ازاصحاب حس بکلی مادی شده ومعتقد بود که ذهن لوحی‌ساده است مانند شیشهٔ عکاسی وتأثیرات واحوال خارجی برآن وارد ونقش نمیشود وبعضی از آنها میماند وبعضی محو میگردد ونفس عبارت ازاین احوال است .

بعضی ازمحققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که قوای نفس تنها ناشی ازاحساسات وارده ازخارج نیست بلکه احساسات درونی خودبدن همدرآنها مدخلیت‌دارد ومن‌دوبیران نیزاین‌معنی رادریافت وازخود کشفی برآن افزود وآن این بود که بسیاری ازتصورات انسان تنها ازحس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن که بسیار پرحرکت میباشند یکی‌دست‌است ویکی‌چشم وقسمت‌مهم علم‌انسان باشیاءمثلا جسمیت ونرمی ودرشتی وشکل ووضع وابعادآنها بواسطهٔ حرکات دست وچشم حاصل میشود .

مذهب کندیاك درباب منشأ علم انسان اگر درست وتمام بود نتیجه این میشد که نفس درتحصیل علم فقطجنبهٔ انفعالیت دارد ولیکن ازمطالعات من‌دوبیران‌معلوم شد‌چنین نیست بعضی ازتأثرات نفس مانند تأثر ازرنگ وبوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم‌هست که درآنهانفس‌جنبهٔ فعالیت‌داردباین‌معنی که بعضی‌ازتصورات مانند ادراك شکل ونرمی ودرشتی‌اشیاء برای‌نفس واصل‌نمیشود مگراینکه بعضی‌ازاعضاء بدن‌مخصوصاً چشم ودست راحرکت بدهد تااشیاء رابا حرکت لمس کند یاازنقطه های مختلف ببیندو این‌حرکتها ارادی‌است یعنی‌ناشی ازفعالیت نفس است واگردرست تأمل کنیم میبینیم‌تأثر انفعالی بانسان علم نمیدهد وادراك واقعی حاصل نمیشود مگر اینکه قوهٔ اراده بکاربرده شودوحرکتی صورت‌بگیرد وازاینرو دانسته میشود که‌علم روانشناسی باعلم وظائف‌اعضاء بدن نیزمرتبط است .

وازنخستین تحقیقات من‌دوبیران این‌بود که تأثرات انفعالی چون‌تکراریافت وعادت شد کند میشود وکم‌کم نفس ازآنها غافل میگردد وحس نمیکند اما تأثراتیکه مربوط بفعالیت نفس واراده است عکس اینست یعنی بتکرار وعادت قوت میگیرد ونفس وفکرو انسان‌هرچه ازاخلال تأثرات انفعالی‌آسوده ترشود بیشتر ترقی میکند .

گفتیم من‌دوبیران درمطالعه نفس میخواست معلوم کندکه علم انسان بنفس خودازکجامیآید یعنی چه‌میشود که هرکس ادراك «من» بودن خودرا میکند . نتیجه‌ای که‌از این مطالعات گرفت این بود که منشأ این علم‌همان قوهٔ ارادی اوست باین معنی که چون برحرکت دادن عضوی یاچیزی اراده میکند درمقابل این‌اراده ومعاوقه ومقاومتی میبیند وبرای دفع‌آن عایق جهد وکوشش مینماید این کوشش وفعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایهٔ علم اوبوجود خود یعنی «من» یا نفس میباشد وکوشش ممکن

نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود وحرکت اراده لازم دارد ونفس یعنی آنکه میگوید «من» همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست واصالت دارد کوشش یااراده است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان چون بعایق برمیخورد وبرای دفع آن کوشش میکند به‌وجود «من» پی‌میبرد وهرچه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود وچون انسان بهیچ چیزعلم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراك نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایهٔ علم است حتی علم بمفاهیم فلسفی مانند جوهروقوه وعلت ووحدت وهویت وغیره آنها ،

میان من‌دوبیران ودکارت میتوان مشابهتی قائل شد ازاینرو که هردو «من» یعنی نفس را مبدأ وحقیقت نخستین گرفته‌اند جز اینکه دکارت پس ازتوجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری پنداشت مقابل جسم ودرتعریف او گفت نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد اما من‌دوبیران همان اراده رانفس دانست . دکارت گفت میاندیشم (فکردارم) پس‌هستم من‌دوبیران میگوید میخواهم (اراده دارم) پس هستم . دکارت وحکمای دیگرعلم واراده واحوال نفس دانسته‌اند وازاینروست که مالبرانش علت آن‌احوال راجست وگفت خداست ولایبنیتس مناسبت نفس‌را بابدن جست‌وگفت همسازی پیشین است ولیکن من‌دوبیران نفس وبدن را ازیکدیگر جدا نکرد وگفت نفس همان اراده است‌مطالعه درجوهر نفس چنانکه حکمای پیش میکردند بیهوده است چون‌جوهر را فهم نمیتوان کرد اصحاب حس هم دراشتباه افتادند ازآنروکه بجای اینکه «من»را ازدرون مطالعه کنندآنرا مانندآثار طبیعت خارجی انگاشته درتحقیق خود بشیوهٔ علوم طبیعی رفته‌اند وتوجه نکرده‌اند که درامور طبیعی علت ومعلول همانا مقارنهٔ دوامر یا پی‌درپی‌آمدن دوامراست ومسلم نیست که امراولی درحقیقت علت وموجد امردومی باشد امانفس یااراده بحقیقت علت حرکت وموجدآنست .

چنانکه اشاره کردیم مطالعه من‌دوبیران درباب نفس البته کمال اهمیت را دارد وسررشتهٔ درازی بدست‌اهل تحقیق داده واورا ازمؤسسان علم روانشناسی بشمارآورده است ولیکن اهل نظراین انتقادراهم دربارهٔ اوکرده اند که عقیدهٔ اودراینکه نفس‌همان اراده است سخنی تمام‌نیست زیرا اراده مرید لازم دارد وخواهندگی بیخواهنده محمول بیموضوع است باید باحوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث راچگونه مورد تحقیق قرار داده‌اند .

در آغاز سخن گفتیم من‌دوبیران مطالعه درنفس را برای تحصیل‌آسایش خاطر وآرامی طبع خود میکرد اکنون گوئیم دراین در دورهٔ زندگانی چندین مرحله پیمود درآغاز امر بکلی فلسفهٔ مادی را پذیرفت چون چندی گذشت درتعلیمات اخلاقی برواقیان متمایل شد ومذهب‌آن گروه را پسندید سرانجام درسال هسای آخر عمر بدیانت گرائید وتعلیمات مسیحی را دلنشین یافت ودردیانت هم بمسلك عرفان افتاد تاآنجا که ازبعضی از

کلماتش چنین برمیآید که تجلیات اشراقی برای اودست میداده است .

ماحصل فلسفه‌ای که من‌دو بیران دراواخر عمر داشت اینستکه زندگانی انسان سه پایه‌وسه مرحله داردمرحلهٔ حیوانی ومرحلهٔ انسانی‌ومرحلهٔ ملکوتی مرحلهٔ حیوانی‌آنست که مدار امرش فقط تأثرات حس است‌همان تأثراتی که بعادت کند میشود ودراین مرحله به«من» بودن خوددرست پی‌نبرده وزندگانیش انفعالی وتخیلی‌است چنانکه در کودکان میبینیم مرحلهٔ انسانی مرحله ایست که شخص تعقل و تفکر میکند و اراده و اختیار دارد ومن‌بودن خودرا بخوبی درك مینماید . مرحله ملکوتی زندگانی عشق‌است ومقامی است که انسان ازشخصیت ومنی گذر کرده وجویای اتصال بحق میشود زیرا که انسان‌حد وسط میان طبیعت وخداست وباین هردوطرف میتواند اتصال یابد اگر تسلیم حساسیت و انفعالات‌شد درفروترین احوال باقی‌میماند واگر قوهٔ روحانی خودرا پرورد بخدانزدیك میشود بهردووجه شخصیت ومنی را ازدست میدهد بوجه‌اول درطبیعت مستهلك میگردد وبوجه دوم‌درخدا فانی میشود .

خلاصه اینکه من‌دوبیران که درجوانی طبیعتی بی‌آرام داشت وازآلایشهای بدنی آزار میدید وجویای استقلال نفس بود عاقبت رهائی وآرامی خاطر را درفناء فی‌الله دریافت وروبهمرفته میتوان گفت فلسفه من‌دوبیران را با فلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است درصورتیکه من‌دوبیران برشوپنهاور زماناًمقدم‌است ولیکن شوپنهاورهم‌ازتحقیقات من‌دوبیران بیخبر بوده است .

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر ازدانشمندان که دراین دوره بایدنام ببریم ویکتور کوزن (۱) است که درسال ۱۷۹۲ بدنیاآمده ودر ۱۸۶۷ درگذشت است واودرآغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا وعضو شورای عالی فرهنگ شدآنگاه داخل درطبقه اعیان گردید وبوزارت فرهنگ‌دولت‌فرانسه نیزرسید ودروزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه رابر اساسی استوار نمود مردی متبحر ودرنویسندگی وسخنوری نیزدست درتدریس بیانی‌شیوا داشت ودردانشجویان‌تحریك شوق وذوق فراوان مینمود. بواسطهٔ بودحس بیان وتشویق وترغیبی که میکرد واعتبارات ومحبوبیتی که دریافت بازار فلسفه راکه ازسدهٔ هیجدهم ببعد درفرانسه سردشده بود دوباره گرم کرد اما خود فلسفهٔ بدیعی نیاورد بلکه روش التقاط راپیش گرفت .

توضیح‌آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکماآنچه را اثبات کرده‌اند درست است وآنجا بخطا رفته‌اند که چیزی‌را نفی کرده‌اند ونیز گمان داشت که درحقایق هرمعلومی‌باید بدست‌آیدآمده است وحکمای پیشین گفته‌اند وکاری که باقیمانده

---

(۱) Victor Cousin

اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست‌اختیار کنیم .

بعقیده ویکتور کوزن همه افکار حکمای پیشین را میتوان بچهار مذهب اصلی در آورد یکی مذهب اصحاب تصور (۱) (یااصالت عقل) یعنی کسانیکه معانی ومفاهیم عقلی راحقیقت واصل میدانند . دوم مذهب اصحاب حس (۲) که حس رامنشأ علم میپندارد. سوم مذهب شك وتردید (۳) که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست . چهارم مذهب اهل باطن (٤) یعنی کسانیکه میان نفس وخدا رابطهٔ مستقیم قائلند وبرای درك حقایق واسطه عقلی واستدلالی را واجب میدانند وذوق و گواهی دل راکافی میپندارند وایـن مذاهب هیچیك بتنهائی تمام ودرست نیست وهیچکدام راهم مطلقاً باطل نمیتوان دانست وباید ازهریك ازآنها حق راگرفت وباطل را انداخت واین عمل را ماپیش ازین التقاط خوانده‌ایم واگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل‌چینی مناسب باشد وبطورکلی میتوان گفت تمایل اوجمع آرا وسازش دادن‌آنها بایکدیگر بود .

بنابر این عقیده که تایك اندازه حق هم‌هست ویکتور کوزن بتاریخ فلسفه اهمیت بسیار میداد بلکه‌آنرا جزء لاینفك‌فلسفه‌ای‌میانگاشت‌ودرمیان فرانسویان اورا بنیاد کنندهٔ تاریخ فلسفه دانسته‌اند .

گـل‌چینی ویکتور کوزن درفلسفه بیشتر ازحکمای فرانسه وآلمـانی واسکاتلند بود . روانشناسی را مبدأ فلسفه ووسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده‌و تفکیك امور ازیکدیگر وقیـاس عقلی ولیکن درگل‌چینی مسلك معینی راهـم ازدست نمیدادوآن تجردنفس بود که اروپائیان فلسفهٔروحی میخوانند (٥) درمقابل فلسفهٔمادی(٦)

در روانشناسی عقیده‌اش این بود که قوای انسان تنهـا حس واراده نیست وقوهٔ سومی هم درکار است که عقل‌است وعقل اصولی دارد وآنها را درموادی که در دوقـوهٔ دیگر بدست میآید بکار میبرد. اصول عمدهٔ عقلی یکی اصل علیت (۷) است ویکی‌اصل جوهریت (۸) پس هرگاه‌این دواصل‌را بمعلومات درونی ارادی تطبیق میکنیم جسمانیات «من» یعنی نفس ازآن‌نتیجه میشود وچون بمعلومات ناشی ازحس‌تطبیق میکنیم‌جسمانیات وطبیعیات رادرك مینمائیم وچون میدانیم که این‌دوقسم موجود خودعلت خودنیستند جوهر مطلق را درمییابیم که اوخداست .

در کلمات ویکتور کوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجود هـم برده میشود واز اینرومندینان قشری مسیحی دست ردی بسینهٔ اونیز گذاشته‌اند .

Scepticisme (۳) Sensualisme (۲) Idéalisme(۱)
Matérialisme (٦) Spiritualisme (٥) mysticisme (٤)
Principe de substance (۸) Principe de causalité (۷)

بخش سوم

لامنه

یکی دیگر ازحکمای فرانسه که ازنویسندگان بزرگ شمرده میشود لامنه (۱) است(ولادتش در ۱۷۸۲ ووفاتش در۱۸۵۴) واوداخل درزمرهٔ کشیشان کاتولیك بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد درنزد اولیای دین کاتولیك مردود شد ومخالفت خود راآشکار کرد .

فلسفهٔ لامنه مأخوذ ازاصول واساس مسیحیت است باعقاید عرفانی وذوقی و خلاصه اش اینکه وجود دونحوه دارد نحوهٔ نامحدودی که متعلق بذات باری است ونحوهٔ محدودی که متعلق بمخلوق است . وجود مطلق وجود مخلوقات را دربرداشته وخلقت همانا ظهور آنهاست . عمل خلقت را خداوند ازروی رأفت ومحبت کرده وفداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هریك میمیرد تاحیات بمخلوق دیگر انتقال یابد .

وجود مطلق سه جنبه اصلی دارد که هریك تمام وجودند اما ازیکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق واین سه جنبه است که درمسیحیت بعنوان آب و ابن وروح القدس درآمده است واین سه جنبه درنفس انسان بصورت اراده وعقل وعشق ظهور دارد ودرعالم طبیعت بصورت الکتریسته ونور وحرارت درآمده است .

حقیقت وجود روح است حتی اینکه ازجسم هم آنچه حقیقت دارد روح است وماده حداوست چون هرچه مخلوق است محدود است پس هرمخلوقی مادی است اگرچه نفس انسان باشد وروح مجرد مخلق جزخدا نیست .

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است درزمان ومکان وروبکمال میرود اما هیچوقت بکمال نمیرسد چون اگرکامل باشدمخلوق نخواهدبود مراحل تکامل ازموجودات بیجان آغاز میشود وبموجودات جاندار میرسد درمراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطرار است هرچه بالا میرود وعقل غلبه میکند عالم عالم اختیار میشود .

بدی وشر وجود حقیقی ندارد بلکه اثر محدودیت عالم خلقت ونتیجهٔ کشمکش میان دو اصل است یکی اصل اتحاد وعشق که روبخدا دارد ودیگری اصل اختلاف که بسوی خود است پس هرفردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خودپرستی اصل شراست و آنکه اصل خیر است عشق است .

زیبائی حقیقی ظهورحق است درطبیعت وصنعت بشری که مقصود ازآن ایجاد زیبائی است جز تقلیدی ازصنع الهی چیزی نیست .

اینست نمونهٔ بسیار مختصری ازتحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد اماضرورت ندارد واین حکیم درفلسفهٔ خودمنفرد مانده وکسی ازاوپیروی نکرده است .

---

(۱) La mennais

بخش چهارم

اگوست کنت

بهرهٔ اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش درافکارمردم قرن‌اخیر تأثیر کلی داشته‌است اگوست کنت (۱)نام‌دارد درسال ۱۷۹۸ متولد شده وتاسال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق‌العاده داشت‌چنانکه درهیجده سالگی درریاضیات استادبود وبتدریس پرداخت یك‌چند هم‌برای مددمعاش دبیری سن‌سیمن (۲) وهمکاری بااورا پذیرفت وسن‌سیمن نیز مردی دانشمندبود که اصلاح‌هیئت جامعه رادرنظرداشت ومصاحبت اودرفکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه درفلسفه‌اش آثار افکار سن‌سیمن‌آشکاراست .

اگوست کنت دربیست وهشت سالگی مجلس درسی درخانهٔ خود فراهم کرد که عقاید علمی وفلسفی خویش رابیان نماید تحقیقاتش چنان قابل توجه بودکه بعضی ازدانشمندان درجهٔ اول زمان درمدرسش حاضر میشوند از قضا بعد از مجلس سوم بواسطهٔ فرط‌کار وشداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد وچندین مـاه بستری بود چون بکلی شفا یافت دوسال بعد همان مجلس درس‌را دوباره دایر نمود وپس ازچندی‌آن درس‌هارا بنگارش درآوردبچاپ رسانید وآن کتابی کلان است ودورهٔ فلاسفهٔ تحققی (۳)نام دارد ومهمترین اثر اوست .

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است‌اشتغال باموعلمی وفلسفی باومجال نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع مستقلی هم‌داشت که باکسی سازگار نمیشد واز حسن معاشرت عاری‌بودحتی مصاحبت زوجه‌هم‌برای اوناخوش واقع‌شدا گرچه ظاهراً‌تقصیر ازطرف خوداوبوده است درهرحال پس ازچندین سال‌همسری ازیکدیگر جداشدند .در چهل وهفت‌سالگی بزن‌جوانی دل‌باخت‌وآنزن پیش‌ازآنکه مزاوجت واقع‌شود درگذشت امادانشمند تا آخر عمر مهر اورا ازدل بیرون نساخت روزی‌سه‌بار مرتباً باسوزوگداز ازاویادمیکرد وهفته‌ای یکبار بزیارت‌خاکش‌میرفت وازاینروذوق‌محبت چشید وتغییرحالی پیدا کرد که شاید درافکارش هم‌تأثیر بخشیده باشد .

گذشته ازاخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب وصفاتش عالی بودعزم راسخ و استقامت وفکر مستقل داشت وخیرخواه عالم انسانیت بود وخیالش بیشتر دراین راه‌سیر میکرد قـوهٔکار وحافظه‌اش عجیب بود ازسی سالگی ببعد کتـاب ونوشته نخوانده ودر تحقیقات علمی‌وفلسفی‌همه ازذخیره خاطر مصرف کرد درچیز نویسی‌هم‌به‌یادداشت ومسوده

Saint Simon (۲) Auguste Conte (۱)

Cours de Philsophie Positive (۳)

محتاج نبود مطالب یك فصل بلکه یك کتاب را هرقدر غامض و پیچیده بود درذهن جمع آوری ومرتب میکرد سپس یك نفس بنگارش میپرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دورهٔ تحققی نام دارد ودرین کتاب فلسفهٔ تحققی را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد ازجمله یکی که موسوم به سیاست تحققی (۱) است رسالات دیگرهم دراخلاق وفلسفه وامور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفا ننمود واز عجایب امر او اینست که درسالهای آخر زندگانی دیانتی باسم دیانت انسانیت تأسیس نمود وجمعی باو گرویدند ودرضمن بیان عقاید او دراین باب هم اشاره‌ای خواهیم کرد .

بهره دوم تعلیمات او

۱ ــ مراحل سه‌گانهٔ علم وفلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت است بعبارت دیگر تأسیس سیاست نیکو ودرست ولیکن حصول این مقصود را بانقلاب وتبدیل اوضاع ناگهانی یا بزور میسر نمیداند بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل وفن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد وافکار یا اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد واوضاع سیاست برمدنیت مبتنی باشد یعنی برترقی معلومات وافکار وآداب که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد وسیاست برآن متکی شود ازآنرو که نشو ونمای هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی دارد که نمیتوان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تابتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیش آمدها را که ناچار واقع میشود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم وپیشرفتش آسان باشد .

بعبارت دیگر باید فلسفهٔ تاریخ را بدست آورد زیرا که چون دراحوال اجتماعات تأمل میکنیم میبینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد وعقاید واصول مشترکی داشته باشد که جهت جامعه ایشان بوده وآنرا بیکسو ببرد ودرسیر و سلوکشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود وهرقومی باید گروهی ازدانشمندان داشته باشد که آن اصول وعقاید را ترتیب دهند وتنظیم کنند وقائد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات وانتظامات جامعه بسته بآداب واخلاق مردم است وآداب واخلاق مبتنی بر اصول وعقاید ایشان است ودانشمندانی که باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول وعقایدی که پیروی آنها مایه رستگاری قوم باشد وبنیاد هیئت اجتماعیه را استوار کند باید درفلسفهٔ تاریخ تأمل نمایند .

---

(۱) Système de politique positive

بنابر تحقیقات اگوست کنت از تأمل درفلسفهٔ تاریخ دانسته میشود که هر رشته از معلومات انسان بمرور زمان سه‌مرحله میپیماید: مرحله ربانی (۱) که تخیلی است مرحله فلسفی (۲) که تعقلی است‌مرحلهٔ علمی (۳) که تحققی است . مرحلهٔ ربانی آنست که جریان امور طبیعت‌راناشی ازارادهٔ فوق‌طبیعت میداند واین مرحله خودنیز چنددرجه دارد : در آغاز مردم تخیل وقیاس بنفس کرده ارادتی را منشأ جریان امور دانسته‌آنها را دراشیاء مخصوص قرار میدهند وچون‌آن اشیاء را مؤثر دروجود میدانند برای مساعد کردن آن ارادت نسبت بخود بپرسنش‌آنها قیام میکنند . کم کم چون تخیل انسان قوت میگیرداز پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیرمرئی فوق طبیعی قائل میشود وجریان امور را منوط بارادهٔ ارباب انواع وجن وملك وديووپری میپندارد سرانجام دراین مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیك مؤثر غیبی میشود وبتوحید میگراید .

مرحلهٔ فلسفی آنست که عقل‌انسان برتجرید وانتزاع تواناشده وجریان امورطبیعت رامنتسب بقوائی میکندکه نهائی وآثارشان‌آشکار است دراین مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی وعلت‌غائی میجوید وبجوهر های مادی ومجرد قائل میشود وآنجا نیز قوا وعلل را درآغاز فراوان میپندارد سپس کم کم‌آنها را جمع‌آوری میکند وسرانجام منتهی بیك‌علت مینماید که‌آنرا طبیعت میخوانند .

فرق‌این مرحله‌بامرحلهٔ پیش آنست که استدلال‌وتعقل جای‌تخیل را گرفته وتصورات مفهومات‌عقلی بجای‌اشیا واعیان نشسته‌اند ولی بازفکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی‌و نهانیست که بدرستی نمیتواندبآنها پی‌ببرد .

بعقیدهٔ اگوست کنت مرحلهٔ‌فلسفی بامرحلهٔ‌ربانی درواقع‌تفاوتی ندارد فقط‌صورتش معقول تراست درعوض چون‌عقل بمقام استدلال واحتجاج وچون‌وچرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود وشبهات پیش میآید و رشته‌های محکمی که زندگانی را بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد یا ازهم میگسلد وسرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال میبابد پس اینمرحله مرحلهٔ انتقال از منزل اول بمنزل آخر است . در مرحلهٔ سوم که‌مرحلهٔ‌علمی وتحققی‌است تخیل و تعقل هردوتابع مشاهده وتجربه میشوند آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است ومراد از ایـن سخن این نیست کـه علم فقط برجزئیات تعلق میگیرد زیرا میدانیم که ادراك جزئیات علم نیست وعلم آنست که جزئیات را تحت‌کلیات درآورد ولیکن مرحلهٔ علمی بامور مطلق نمیپردازد چون آن امور بمشاهده و تجربه در نمیآیند و فقط بتخیل وتوهم و تعقل در آنها بحث میشود وتخیل وتعقلی که مبنی برمشاهـده وتجربه نباشد درعلم معتبر ومسلم نیست تجربه و مشاهدهٔ‌ادراك امور مطلق را نمیکند فقط امـور نسبی واضـافی را معلوم میسازدآنچه

Etat Métaphysipue (۲) Etat tdéologiqùe (۱)

Etat Positive ou scientifique (۳)

برآن بطورمطلق میتوان حکم کرد این است که بهیچ امرمطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنهاروابط ومناسبات امور را بیکدیگر میتوانیم بسنجیم حتی اینکه رابطهٔ علیت ومعلولیت حقیقی را نمیتوانیم دریابیم وتنهـا مناسباتی که مـابین امور میتوانیم درك بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) درمکان وپیاپی بودن (تعاقب) در زمـان است واین مناسبات است که بقواعدکلی درمیآوریم وعلم را میسازیم از جواهر وامور مطلق جـان وروان وعقل وماده وعلت نخستین که بادراك آنها نایل نمیشویم میگذریم وعارضه هـا وخاصیت هـا را معلوم میکنیم ومحقق میسازیم وازین روست که ایـن مرحله را مرحلهٔ تحقیقی میخوانیم .

یکی ازپیروان اگوست کنت بـرای روشن کردن مراحـل سه گـانه علم برسبیل تمثیل میگوید چون مردم میبینند تریاك خواب میآورد وقتی که در مرحلهٔ ربانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینست که تریاك خواب بیاورد همینکه بمرحلهٔ فلسفی میرسند میگویند علتش اینست که تریـاك قوهٔ تخدیر دارد وبـاین گمان میکنند حقیقت را دریافته‌اند اما کسی که درمرحلهٔ علمی وتحقیقی است میگوید علتش را نمیدانم همینقدر تأثیر تریاك را بمشاهده وتجربه درمیآورم وباامور دیگر ازاین نوع میسنجم وقاعدهٔ کلی میگیرم .

لفظ اروپائی که ماآنرا تحقیقی ترجمه کرده‌ایم (۱) وتحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی دربرداردیکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی‌امور مشهود محسوس که وجودآنها منوط بفرض وخیال نبـاشد دیگر اینکه بحث‌آن برای زندگانی سودی میبخشد وقیل‌وقال بیحاصل نیست دیگراینکه مباحث‌آن‌محقق ومسلم‌است ومحل اختلاف وشبهه وتشکیك نیست ونیزروشن ومصرح ومشخص‌است‌وابهام واجمال ندارد دیگراینکه مثبت است ودرمقام نفی اموری که محل اختلاف است نمیباشد ومفاهیم وتصوراتی را که درمرحله ربانی وفلسفی بذهن مردم جلوه‌گر شده رد نمیکند وذات باری یاجوهر مادی یامجرد ونفس وامثال‌آنهارا منکر نمیشود فقط میگوید چون نمیتوانم‌آنها را محقق کنم موضوع بحث‌قرار نمیدهم .

باری درهریك ازمراحل‌سه گانه نوعی‌ازفلسفه ساخته میشود که متناسب باآن‌مرحله است درمرحلهٔ نخستین فلسفهٔ دینی وربانی است درمرحلهٔ دوم فلسفهٔ مابعدالطبیعه استدر مرحله سوم فلسفهٔ علمی و تحقیقی است . تاریخ تمدن بمامینماید کـه دورهٔ فلسفهٔ ربانی وفلسفهٔ مابعدالطبیعه پیموده شده وامروز دیگر اذهان وافکار بآنها قانع نیستو فلسفهٔ تحقیقی را اقتضا میکند وآن هنوز ساخته نشده است واز اینروست که احوال مردم پریشان گردیده وسرگردانی روی نموده ودرافکار هرج‌ومرج دست داده وجامعه سستی

Positif (۱)

گرفته است .

تاوقتیکه فلسفهٔ ربانی قوت داشت ومردم برآن اعتماد میکردند احوال اجتماعی و سیاسی منظم وتکلیف هامعلوم ومشخص بودمثلادراروپا درقرون‌وسطی که مذهب‌کاتولیك برافکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعیه فراهم بود ولیکن مرحله فلسفهٔ مابعدالطبیعه دررسید وآن‌نیز درآخر منتهی بچون وچراگردید ورشتهٔ یگانگی گسیخته شد واحوال مردم باضطراب افتاد وچون بازگشت بآن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفهٔ تحققی یعنی علمی را بجوئیم تابتوانم برای مدنیت وسیاست وزندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم وعلم مدنیت را بسازیم .

حق اینست که مرحله تحققی‌علم را حکمای یونان‌آغاز کرده‌اند ولیکن‌شیوهٔ فلسفی (یعنی مابعدالطبیعه) نزدایشان غالب بود ومخصوصاً پیروان ارسطو این‌شیوه راداشتند و روش‌تحققی‌را مهمل گذاشتند تادرسدهٔشانزدهم وهفدهم فرنسیس بیکن‌انگلیسی وگالیله ایطالیائی ودکارت فرانسوی پابمیدان‌تحقیق نهادند واین دررا بخوبی بازکردند ولیکن بازدرسده هفدهم وهیجدهم شیوهٔ فلسفهٔ ربانی ومابعدالطبیعه یکسره برنیفتاد وهرچند روش‌علمی تحققی‌دراین دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفه‌تحققی هنوزساخته نشده ومقصودی که ازآن درنظر است بعمل نیامده است :

۲ ـ طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست‌کنت اینست که تکمیل‌کننده مساعی بیکن ودکارت شود وفلسفهٔ تحققی راتأسیس وافکار را درمرحلهٔ تحققی بدرستی متمکن سازد تامدنیت واحوال‌هیئت اجتماعیه ازتشویش بیرون‌آمده بکمالی‌که درخور اوست برسد وچون فلسفهٔ علوم است وعلوم‌درسیر ازمرحلهٔ ربانی ومابعدالطبیعه بمرحلهٔ تحققی‌همه یکسان پیش‌نیامده وسرعت تحولشان یك‌اندازه نبوده است اگوست‌کنت علوم را بااین‌نظر طبقه‌بندی نموده وآنها راشش قسم‌قرار داده‌است ازاینقرار :

۱ ـ ریاضیات ۲ ـ هیئت ونجوم۳ ـ طبیعی (فیزیك) . ٤ ـ شیمی . ۵ ـ جان‌شناسی (معرفت حیات) (۱) . ٦ ـ علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعیه) . والبته این تقسیم راجع بعلوم نظری است زیراکه صنایع وفنون علمی از دایرهٔ فلسفه بیرون است وهرچند مایهٔ‌آنها هم ازعلوم نظری‌گرفته میشود ونیز فنونی‌که درآنها قاعدهٔ کلی استخراج نمیشود مانند علم زبان وادبیات وتاریخ وامثال‌آنها دراینجا منظور نظر نمیباشد .

اصلی‌که اگوست‌کنت درطبقه بندی علوم در نظر داشته است اینست‌که علوم ساده وبسیط برآنها که ترکیب وتفصیلشان بیشتر است مقدمند چنانکه از عوارضی که

---

(۱) Biölögie

موضوع علومند آنها که تفصیل و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است متکی بر عوارضی هستند که ساده تر و بسیط ترند و آنهـا را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ ومبنای امور مرکب ومختلط میباشند ودریافتن آنها هم آسان تر است پس علمی کـه ازهمه بسیط تـراست بـرهمـه مقدم است وهرعلمی حقـایق مـا قبـل را میگیرد وحقایق دیگر برآن میافزاید چنانکه میبینیم ریاضیات متکی برهیچ علـم دیگر نیستند وموضوعاتشان ساده ترین امور است وهمه علوم دیگر محتاج بمعلومات ریاضی میباشند وعلوم نجوم وطبیعی درواقع همان معلومات ریاضی است که درجسم بکار بـرده شود وشیمی را میتـوان فصلی ازفیـزیك دانست وجان شناسی یعنی معرفت حیات هـم وجهی ازشیمی وفیـزیك است وعلم مدنیت یعنی چگونگی زندگـانی اجتمـاعی وجهـی ازمعرفت حیات میباشد ودر واقـع علوم همه شاخه هـای يك تنه هستند وبنابر این بعقیدهٔ اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهـان ساختمانی است ازاجسام درتحت قواعد ریاضی وعلومی که نـام بردیم جـامع همه معلومـاتند وترتیب پس وپیش آنهـا هـم چنانست که برشمردیم امااین ترتیب نظر به پیش آمد طبیعی وزمانی است چه مبدأ همیشه ساده وبسیط است ومنتها مختلط ومرکب است ولیکن اگر نظر باهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهم تراست چنانکه ازهمه مهمتر علم دین است که منظور ومقصود اصلی است. ونکتهٔ دیگر اینکه علم هرچه بسیط تراست زودتر مرحلهٔ اول را میپیمـاید و بمرحله دوم میرسد چنـانکه ریاضیات ازدیرگـاهی بمرحلهٔ علمی وتحققی رسیده وهیئت ونجوم وطبیعی وشیمی درقرون اخیر وارد این مرحله شده اند وجان شناسی تازه باین مرحله گذاشته وعلم مدنیت که آخرین ومهمترین علوم است هنوز اساس علمی در نیافته است ومنظور اگوست کنت اینست که این علم راهم بمرحله تحققی برساند تافلسفهٔ تحققی که بایدمبنای درستی وبهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس ازشماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدورهٔ فلسفه تحققی علوم مزبور را يك يك مورد بحث قرار داده وشیوه و روش اصول کلیـات آنهـا را بیـان میکند وهـر يك از آنهـا را منقسم بتقسیمـاتی مینمـاید وتحقیقـاتی درآنهـا بعمل میآورد که اگر مـا بخواهیـم درآن وارد شویـم سخن دراز میشود وجـای آنهم اینجا نیست وآنچه ازتحقیقات او مقبول است امروز در ضمن کلیات هريك ازعلوم یـادر فلسفه ومنطق علمی امروزی بیـان میشود بعضی ازآن تحقیقات تازگی هم ندارد واز گفتهٔ پیشینیان گرفته شده است وکاربدیعی که اگوست کنت کرده همان است که شیوه علم تحققی را بخوبی باز نموده وعلم را سازمان داده و از کلیه فنون يك مجموعه وازآن مجموع يك فلسفه ساخته است وبعقیده اوهمهٔ امور طبیعت وآنچه متعلق بانسانست درتحت يك اصل ويك قاعده کلی درنمیآید اینقدر هست کـه همه علوم را میتوان بيك روش درآورد وعلم بايد جامعيت وکلیت فلسفه را داشته باشد وفلسفه

باید استحکام علم را دارا شود وفلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده وحاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوهٔ تحققی علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن اگوست کنت در این باب براه افراط رفته وبرعقاید او اعتراض وانتقادهم بسیار شده و بعضی از آنها حق است مثلا گفته‌اند شیوهٔ علوم تحققی را بیش ازحد لزوم بسط داده تاآنجا که امور اخلاقی و دینی راهم از آن خارج نکرده‌است وروی‌همرفته طبقه بندی اوازعلوم نه کامل است نه بروجه صحیح است‌چنانکه مباحث روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم‌مدنیت مندرج ساخته و جزء علوم شماره نکرده و فنی مستقل ندانسته است از آنرو که معتقد نبوده است که در نفس و قوهٔ عقل بتوان مطالعه درونی کرد و میگوید در صورتی که ما همه اموررا بعقل میسنجیم عقل رابچه میتوانیم بسنجیم و نیز علوم را از یکدیگر بر جدا دانسته و حدوسطی میان آنها قائل نشده است بسبب اینکه بتحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی ازیکدیگرمتمایز پنداشته است وحال‌آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمیتوان یافت و نیز میدانیم که قوهٔ الکتریك و نور وحرارت همه یك‌منشأ دارند و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینستکه زیاد عملی شده وعلم رامنحصر باموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلا جستجو از احوال درونی‌ستارگان وتحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی و تفتیش در ساختمان درونی جسم واجزاء ناپیدای آن و دنبال کردن از موجودات ذره بینی وفرضهای بزرگ علمی از قبیل فرض لاپلاس‌درهیئت عالم و فرض‌لارماك در نشو و ارتقای جانداران و مانند این مسائل رابیهوده‌شمرده و از دایره علم بیرون پنداشته است.

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروزهم مقبول و مسلمست یعنی از یکطرف دانشمندان شك‌ندارند که در علم‌باید بشیوهٔ تحققی پیشرفت واز طرف دیگر بنیادی که او برای‌طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده‌مصدق‌است و فقط اصلاحات جزئی در آن بعمل آورده اند.

در هرحال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت درتقسیم و طبقه‌بندی علوم نظرداشت باین که از عوارض وآثار طبیعت آنها که ساده ترند درظهور وبروز مقدمند وعلم‌بآنها هم مقدم واقع میشود و کم کم میرسیم باموریکه طول وتفصیل و اختلاط وترکیب و تقیدشان بیشتر است و هریك از علوم متأخرمبتنی بر علوم متقدم وتابع آنهاست‌چنانکه کمیت و مقدار وعدد بسیط ترین امورند و باین واسطه ریاضیات که علم بکمیات است مقدم همه علوم است وپس ازآن علم باحوال اجسام بیجان است که بترتیب بساطت علم و نجوم و علم فیزیك وعلم شیمی است آنگاه میرسیم باحوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تقیدشان بیش از اجسام‌بیجان است. وبهمین جهت‌معرفت‌حیات یاجان‌شناسی

که گذشته از تفصیل و تعقیدش مبتنی برعلم باحوال اجسام بیجان است بعد از آنها میآید .
و از این پنج علم ریاضیات دیری استکه مراحل اول راپیموده و بمرحلهٔ تحقیق رسیده و هیئت و نجوم درسده شانزدهم وفیزیك درسده هفدهم وشیمی درسده هیجدهم واردمرحله تحققی شده واکنون درست درآن مرحله سیرمینمایند . جان شناسی را هم میتوان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است (۱).

از میان موجودات جاندار کاملتر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را میتواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر استکه همه تحقیقات اگوست کنت وتأسیس فلسفه تحققی مقدمهٔ آن علم بود .

۳ ــ علوم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت است و او بزبان فرانسه نامی برای علم جعل کرده است (۲) که ما برای احتراز از درازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم .

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت در قواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند و تحقیقات بنام حکمت‌علمی تدوین شده بودولیکن دانشمند فرانسوی ازوجهه دیگر در این موضوع واردشد وآنرا مانند علوم متقدم بشیوهٔ تحققی درآورد ومبنی بر مشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت و در شمار علوم نظری‌قرار داد وچون ما آنرا علم مدنیت خواندیم نباید با سیاست مدن مشبه‌شود چه سیاست مدن موضوعش فقط یك قسمت از موضوعات علم مدنیت‌است که‌اگوست کنت تأسیس کرده است و بعلاوه وجههٔ دیگردارد .

کتاب فلسفهٔ تحقیقی اگوست کنت شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیت است گذشته از اینکه کتابها ورساله‌های دیگر نیز در این موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن‌مانند فنون دیگر بکلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته ونظریات مربوط بروانشناسی وعلم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده و در این جمله از نظرفلسفهٔ تاریخ تحقیق کرده استویقین است که‌ما دراین‌مختصر نمیتوانیم علم مدنیت را بازنمائیم و باید تنها ببعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم .

بعقیدهٔ اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را بخواست خدا توجیه کردن کافی

---

(۱) این بیان راجع بصدسال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را میکردودر این یکصد سال علم جان شناسی بدرستی بمرحلهٔ تحققی درآمده .

(۲) Sociologie و گاهی هم آنرا Physique sociale میخواند .

نیست‌و باید دانست که آنها بمقتضیات‌مراحل‌مختلف زندگانی اجتماعی‌ومدنی مرتبط‌میباشند ونظریاتی را که ازشواهد تاریخی استنباط میشود باید باقوانین‌کلی‌طبیعت بشری سنجید وتطبیق نمود که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا که جریـان احوال سیاسی قانون معینی دارد وآن قانون را باید بدست‌آورد تـا بتاریخ بتوان علمیت داد ووقایع تاریخی رابتوان درتحت انضباط درآورد .

هیئت‌های اجتماعیه‌رامیتوان ببدن‌انسان وحیوان تشبیه کردوهمان‌موافقت‌وسازگاری که دراعضای بدن لازم است تازنده وسالم بماند دراعضای جماعات هـم واجب است و همچنانکه جان‌شناسی یك‌علم است که بفصول وابواب تقسیم میشود علم‌مدنیت هم‌یك علم است که تاریخ وسیاست واقتصاد روانشناسی وغیرآنها فصول وابواب‌آن میباشد .

درموضوعات هرعلم که واردمیشویم میبینیم‌امورمتعلق بآنهادوقسم است‌سکونی(۱) وحرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است وانتظام هیئت (۳) بسته باوست وحرکتی اموراست که لازم تحولات هیئت‌است وترقی (٤) هیئت‌بسته بآنهاست . مثلاعلم بدن دوقسمت است‌علم تشریح وعلم وظائف اعضاعلم تشریح معرفت اعضای‌بدن است که لازم‌وجود وانتظام هیئت‌بدن میباشند وعلم‌وظائف اعضاء معرفت عملیات وحرکات اعضاء است که تحولات وترقیات بدن ازآن نتیجه میشود پس تشریح علم بامور سکونی است ووظائف اعضا علم بامور حرکتی است .

درهیئت های اجتماعیه همچون مانند بدن میباشند همین دوقسم امور منظور است وهردوقسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است وترقی بسته‌بانتظام است .

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه‌عضو اصلی دارد . اول افراد اشخاص دوم‌هیئت خانواده . سوم هیئت اجتماعیه مدنی .

اینکـه بعضی گفته‌اند اجتماع بشر بواسطه اینست که افراد سود خودرا درجمعیت دیده‌اند درست نیست‌زیرا تااجتماع نمیکردند سودمند بودنش معلوم نمیشد حق‌اینست که درنهاد انسان دوتمایل هست یکی خود خواهی (٥) ودیگری غیرخواهی (٦) که ناشی از عواطف قلبی است وآن ازعوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد .

نخستین اثرفطرت غیرخواهی وعاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است‌دراین هیئت کوچك انسان بنعمت همکاری وفـائده تابعیت ومتبوعیت برخورده وعشق‌آنرا کرده برای زندگانی اجتماعی مستعد شده ولزوم تقسیم‌کار هـم باین فکر یاری کرده وهیئت اجتماعیه راکم کم وسعت داده تاآنجاکه برای تنظیم‌این احوال منتهی بتشکیل حکومت ودولت شده است .

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیرخواهی انسان است که قوهٔ عقلیه بـرآن ضمیمه

---

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (٤) Progrès

(٥) Egoisme (٦) Altruisme این لفظ راهم اگوست‌کنت جعل‌کرده است

میشود و برحس خودخواهی غلبه‌میکند و بصورت نوع پرستی درمیآید وبقای‌را بمنزله‌دوام وبقای شخص خود مییابد .

پس مبدأ علم اخلاق‌هم بدست‌آمد ودانستیم که مایه اخلاقی همان غیرخواهی است واین‌مایه اخلاقی بپرورش عواطف وتربیت قوهٔ عقلیه‌قوت میگیرد وسرانجام میبینیم‌نیکی احوال وترقی‌نوع بشر بتناسب ترقی‌قوهٔ علمی اوست که‌همواره حس خودپرستی رامغلوب حس نوع‌پرستی نماید وپرورش مغز با پرورش دل‌همراه باشد .

نکتهٔ مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند وهرچیز که دریکی ازآن امور تأثیر کند درامور دیگر هم مؤثر میشود وترقی بعضی ازاحوال بدون ترقی احوال دیگرصورت پذیرنیست . اخلاق‌وافکار وآداب وقوانین وتأسیسات همه بریکدیگر تأثیر دارند وتحولات آنهـا بـاهم مربوط است واحوال مدنیت را بقوهٔ جبریه نمیتوان تغییر داد .

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش ازاین درباب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه‌مرحله رامیپیماید وترقی نوع‌انسان بسته‌بمیزان غلبه جنبهٔ انسانی برجنبهٔ حیوانی است‌ومدیر اصلیش‌درجه‌مشاعر ومدارك وقوهٔعقلیه‌است ودرهرحال احوال مدنی وسیاسی وهیئتهای اجتماعیه بامراحل سه‌گانه ربانی‌وفلسفی وعلمی مطابق‌است .

نظر اگوست‌کنت دراین‌تحقیقات بهیئتهای اجتماعیه ومدنیت‌اروپائیان است‌بنابراین میگوید‌سیاست وحکومتی که مطابق بامرحلهٔ ربانی است‌روح جنگی (۱) دارد وهنوزحس خودپرستی مردم درآنمرحله غالب است‌ومدار امر برزد وخورد جنگ وجدال است این مرحله دراروپا درقرون وسطی جاری وکمـال وحسن‌انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیك قوت ورواج وعمومیت داشت ودرموقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بودپس ازآنکه دورهٔ ربانی سپری‌شد ودرسدهٔ شانزدهم وهفدهم و هیجدهم مرحلهٔ فلسفی پیش آمد احوال حکومتی وسیاسی مرحلهٔ حقوقی وقانونی راپیموده ومردمان دنبـال تحصیل حقوق واختیارات رفتند اکنون که بمرحله علمی وتحققی رسیده‌ایم احوال مدنیت درتحت تأثیر صنایع وپیشه‌وری وچگونی تولید ثروت وایجاد محصولات وکارخانه ایست وتعیین تکالیف مقدم برتشخیص حقوق واختیارات است وحواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی ومناسبات کارگران وکارفرمایان میباشد که چه‌ترتیبی بایدفراهم شود تاعامه مردم بتوانند کاربکنند ونیز قوهٔ عقلیه خودرا پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست‌کنت این بود که در کتاب دورهٔ فلسفهٔ تحققی بتفصیل‌آورده وما بنهایت اختصار گذرانديم این‌مقدار از تعلیمات اوهرچند بی‌عیب ونقص هم نیست در اذهان تأثیرعمیق بخشیده ومیتوان گفت جریان‌افکاررا تغییرداده وهم‌اکنون مدارتحقیقات علمی میباشد فلسفهٔ او هم که درسراسر سدهٔ نوزدهم کاملا محل توجه بود ودانشمندان

---

(۱) militalisme

بزرگ بدان گرویده بودند هنوز باتصرفات جزئی که درآن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد وشاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروك ومنسوخ نشده است ودرفصول آینده باز ازاین مبحث گفتگو خواهیم کرد .

٤ ـ دین انسانیت

درشرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه درسالهای آخر عمر ذوق مسیحیت چشید وحالش تغییر کرد . البته اصول عقایدعلمی وفلسفی خودرا ازدست‌نداد ولیکن‌همان اصول را بنیاد عرفان مآبی ساخت وبرآن بنیاد دیانتی بنام دین انسانیت (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود وعبـاداتی مقرر داشت که اینجمله درنظر اهل علم شگفت بود واکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است وبعضی ازپیروانش در اینقسمت ازاو جدا شدند ولیکن ظاهراً درکار اوشایبهٔ عوام‌فریبی وجاه‌طلبی ومنفعت پرستی نرفته است وبهرجهت تعلیمـاتی که اگوست کنت درآن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانگی امری بدیع است وسزاوار است که مختصری درآن باب بگوئیم .

درفلسفهٔ تحققی بیـان شد که دوامر قوی دروجود انسان مؤثر است یکی حس و عاطفه یاعشق دیگری عقل . بعبارت دیگر ودماغ (یادل ومغز) ونیز گفته شد که درآغاز امـر انسانیت دل برمغز غلبه‌داشت‌یعنی عواطف واحساسات برعقل‌مسلط‌بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت ودل را تابع احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که بازدل قوت گیرد ومغزرا رهبری کند واین مقصود تنها بدیانت میتواند حـاصل شود، دیانتی که معلومات امروزی مارا درباب عالم خلقت بتواند فراهم گیرد وجامع گردد وچون دیانت مستلزم تصدیق بوجود یگانه ایست برتر ازهمه کس که کلیهٔ زندگانی مردم تابع اوشود دراین مرحلهٔ تحققی کـه هستیم چنین وجودی جـز انسانیت نتواند بودپس اگوست کنت انسانیت‌کلی راکه افراد گذشته وحال‌وآینده اعضای‌آنند ودرراه ترقی وسعادت نوع‌بشر کوشیده‌اند بعنوان وجود واحد موضوع عبادت قرارمیدهد ووجود اکبر (۲) میخوانند وخودرا امام یاپیغمبر (۳) این‌دین میداند .

دردین انسانیت عبادت این نیست که انسانیت را بپرستند بلکه بایدآنرا پرستاری کنند تابکمال برسد . دعاونماز بایدکرد امانه اینکه‌چیزی درخواست‌کنند بلکه بایددر کمال مطلوب انسانیت تفکر نماید . مردمان مقرب وممزز در حوزهٔ این دیانت کسانی هستند که خدمت بنوع میکنند وشرافت هرکس دراینست‌که ازاعضای وجود اکبر باشد یعنی خدمتگـزار انسانیت بوده واندیشه وکردارش همواره متوجـه محافظت وتکمیل انسانیت باشد وخلاصه اینکه مقدس ترین تکالیف وهمچنین بـالا ترین سعادت‌هـا غیر پرستی است .

Le Grand prêtre (۳) Le Grand Etre (۲) Religion de l'humanité (۱)

چون اهمیت عاطفه واحساسات قلبی دانسته شد پس صنعت وهنرهای زیبا درجامعه مقامی والا دارد واولیای دین انسانیت که مقتدر ورهبر میباشند حکمت وشعر را جمع داشته باشد ومردم را در ایمان باین سه اصل راسخ کنند که درانسانیت عشق مبدأ است وانتظام مبناست وترقی غایت است.

درحوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد بسیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهدهٔ اوست وباید مردرا مهذب کند وبرای اینمنظور بایدپرورده شود.

اگر دردین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ولیکن اگوست کنت آداب وسنتهائی هم مقرر داشته است که بیشتر حق بکسانی میدهد که اورا درسالهای آخر مخبط دانسته اند وبنابر این شرح آنهارا بیفایده میدانیم همینقدرمی گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیك را تقلید کرده ورنگی دیگر بآنها داده است چنانکه در بارهٔ دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیك است که نام عیسی را از آن برداشته اند وبعضی گفتند همان مذهب کاتولیك است که کلاه علم برسرش گذاشته اند.

عجب اینکه دین انسانیت بقسمی که اگوست کنت مقرر داشته دربسیاری از کشور های اروپا وامریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده وبآداب وسنن آن دین عمل نموده وهنوز هم میکنند ودرپاریس خانهٔ اگوست کنت را کعبه دانسته ومعشوقهٔ ناکام اورا مانند مریم عذرا مینگرند وعجب تراینکه بعضی ازاولیای این دین از دانشمندان ومردمان بزرگوار بوده اند.

با اینکه آداب ومناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سخیف مینماید تاآنجا که شبهه مخبط بودن اورفته است ولیکن بعضی ازصاحب نظران هم معتقدند که ازآن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود ونباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت باتنظیم علم وفلسفهٔ تحققی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت ازآغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعیه بود وفساد جامعه را دراین یافته که عقاید دینی مردم سست شده است وهمواره مذهب کاتولیك را میستود که اساس متینی بوده وتا وقتی که متبع بود جامعه اروپا ازحیث آداب ورسوم واخلاق بدرستی انتظام داشت ولیکن پس از سیری که مردم اروپا دراین سیصد سال اخیر کرده اند بمقتضای قانون حالات سه گانه که پیش ازاین بیان کرده ایم بازگشت بسوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود ووقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیك متکی برفلسفه ربانی ومابعدالطبیعه است وامروز ایندو مرحله طی شده ودینی که برآنها متکی باشد هرچند درزمان خود سودمند بوداین زمان پیشرفت ندارد وازطرف دیگر هیئت اجتماعیه جهت جامعه میخواهد وجهت جامعه درهرحال دیانت است وازآن گریز نیست ولی امروز دیانت بایدبرفلسفهٔ تحققی مبتنی باشد زیراکه هیچ دینی مقبول ومتبع نمیشود مگراینکه دانشمندان عصر نپذیرند وادیان

پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته‌اند وعامه بنابرحسن‌ظنی که بآنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند وامروز دانشمندان از مرحله‌ربانی ومابعدالطبیعه گذر کرده‌اند و دیانتی که آنها از روی عقیده وایمان بتوانند بپذیرند جز اینکه باعلم‌تحققی سازگار باشدچارهٔ ندارد اینست که اگوست کنت ابتدافلسفهٔ تحققی را تأسیس نمودسپس‌دین انسانیت‌را برآن‌مبتنی ساخت‌بنا براین اینقدرها هم‌سزاوار تخطئه نیست‌چه اولااودین‌رابآن معنی که قدمامیگفتند که از عالم غیب‌آمده نگرفته‌است وامری معقول قرارداده‌است ثانیاً دیانت را برای استواری بنیادمدنیت وهیئت‌اجتماعیه واجب دانسته‌است واین‌عقیده‌راموجه ساخته واز کجا که باشتباه رفته باشد؟

این بیانات بطورکلی شاید صحیح باشد اما بعداز آنکه همه را تصدیق کردیم‌یك حرف باقی میماند که اگر اصولی که مذهب‌کاتولیك برآن بنیاد شده با احوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحققی تناسب ندارد درآداب و مناسك مذهب‌کاتولیك نیز همین‌سخن‌میرود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده‌آداب ومناسکش راهم میبایست باافکاردورهٔ‌تحققی‌ساز گار کرده باشند وجای انکار نیست که در دوازده سال‌آخرعمر سلطان عشق در ملك وجود اگوست کنت خیمه زده بود وباردیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند در اینطریق« خلق مجنونند ومجنون عاقل‌است »

☆☆☆

فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعیه و مدنیت درسده نوزدهم در فرانسه منحصر با اگوست کنت نبوده‌است چندنفر دیگرهم بوده‌اند که‌مخصوصا از نظراقتصادی‌خواسته‌اند از روی تأمل واساس علمی امورمردم را ازجهت زندگانی مدنی بهبود دهند واز اینرو آنانرا در شمارهٔ حکما میآورند ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند در حکمت عملی یعنی در امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده‌اند چندان طرف توجه نگردیده وبموقع عمل نیامده یا اگرآمده دوام‌نکرده وعمومیت‌نیافته و تاثیری در زندگانی مردم ننموده است از اینرو ما بتفصیل آراء ایشان نمیپردازیم همینقدر گوشزد میکنیم که نام سه نفر ازاین اشخاص بیشتر از دیگران برده میشودیکی همان سن سیمن (۱) است که دراحوال اگوست کنت باو اشاره کرده‌ایم و اصول مسلك او این بود که قاعدهٔ توارث اموال را ازمیان مردم‌باید برداشت وهمه باید‌بوسیلهٔ‌اشتغال بکار معاش کنند و مشاغل و پیشه ها میان مردم موافق استعدادشان بتشخیص دولت تقسیم شود و میزان مزد هر کس را هم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود و در ۱۸۲۵ درگذشت) .

یکی دیگر فوریه (۲) نام داشته است (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷) وعقیدهٔ او این بود که هیئت‌های اجتماعیه باید کوچك باشد ووسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری‌باشد که

Fourie (۲) Saint – Simon (۱)

أعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را ازحیث امور معاش کاملا برآورده کند ودراین هیئت‌ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود میدانند بآزادی اختیار کنند .

فوریه جمعیت این هیئت‌ها را هزاروششصد وبیست نفر معین کرده وآنهارا فالانژ (۱) مینامید و محلی که برای اینجماعت میبایست تهیه کنند فالانستر (۲) خوانده‌اند بعضی از پیروان او در امریکا یك فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند .

یکی دیگر پرودن (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸٦٥) نام داشت و او اساس مدنیت‌راچنین میپنداشت که اشخاص بآزادی برای کار بایکدیگر مجتمع شوند وغیر ازآلات‌وادوات کار سرمایهٔ نقدی نداشته باشند و مزدکارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد وخودسر زندگانی کنند .

رأیهای این اشخاص بنظر عجیب میآمد و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطهٔ اینکه این‌عقاید را از روی اصول‌ومبانی‌فلسفی‌میخواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمهٔ تأسیس مسلك سوسیالیست (٤) بوده است میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانونگزاری و حتی بانقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندانی هم معتقدند که مصلحت مدنیت‌دراینست‌تابطبیعت واگذاشته شود وآنان رااقتصادیون (٥) مینامند .

فصل سوم
حکمای انگلیس

در اواخر سدهٔ هیجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم درانگلستان مردمان‌دانشمندفراوان بوده‌اند امادرفلسفه مقامی نداشته‌اند که لازم‌باشد اوقات بسیار مصروف ایشان‌بسازیم‌از چند نفر که بالنسبه مهمترند مختصری یاد میکنیم .

جرمی بنتام و جمز میل

جرمی بنتام (٦) از سال ۱۷٤۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد دوم این کتاب نیز باو اشاره کرده‌ایم . دراوایل سدهٔ نوزدهم درسیاست انگلستان وجودی موثر بوده‌است و بسبب بنیادی که برای اخلاق وسیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل نیك وبد وموجبات‌آن چه در عالم‌اخلاق وچه در عالم سیاست‌رنج وخوشی‌است باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل ازاو بیشتر وبادوام تر وموثرتر وشامل‌حال‌جماعت اکثر باشد و عملی که باید از آن دوری جست آنست که رنجی از آن بر آید و درآن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

Economiste (٥) Socialiste (٤) Proudhon (٣) Phalanstère (٢) Phalange (١)
Jeremy Bentham (٦)

اخلاق سود خواهی وجلب خوشی است واگر این اصل‌را خودخواهی بخوانید باکی نیست زیرا که سود خواهی اشخاص بایکدیگر منافات ومزاحمت نباید داشته باشد و میتوانند داشته باشد وخود خواهی یاغیر خواهی کاملا سازگار است بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند وحق اینست که جرمی بنتام یکی ازانسان دوستان وانسانیت پروران نامی انگلستان بوده است.

جمزمیل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) ازجرمی بنتام جوانتر بودامابا اودوست وهمقدم گردید ومانند اودرسیاست کشور خویش دخالت مهم نمود طبقه متوسط ملت‌رادرمقابل اشراف تقویت میکرد. عامل مؤثر را درملت تعلیم وتربیت میدانست که مردم وخیر و صلاح خودرا بهتر تشخیص کنند وبراه خردمندی بروند. اثر فلسفی او کتابی است که بنام تشریح ذهن انسان در روانشناسی نگاشته است. بنیاد تعقل‌را برتداعی معانی ومناسبات تصورات ومعلومات بایکدیگر میپنداشت وازاین اصل برای همه امور زندگانی نتایج مهم میگرفت که شرح آن دراین مختصر نمیگنجد.

ویلیام همیلتن

ویلیام همیلتن (۲) در ۱۷۸۸ زاده‌وتا ۱۸۵۶ زیسته است واوپیروکانت میباشدو انسانرا ازدرك امر مطلق عاجز وفقط قادر برادراك امور نسبی‌میداند باینمعنی که برای انسان علمی ومعرفتی ممکن نیست مگر درحدود چگونگی قوای اوو قوه عقلی انسان چیزی را درنمییابد مگر اینکه‌آنرا مشروط ومعین ومحدود سازد ودرواقع ادراك انسان نسبت بچیزی جزاین معنی ندارد که‌آنرا مشروط ومحدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز تجدید کردن چیزی نیست وبنابر این‌آنچه انسان ادراك میکند مشروط ومحدود است پس ذات مطلق راکه مشروط ومحدود نمیتواند بود ادراك نمیکند وما نمیتوانیم بچیزی علم پیدا کنیم مگراینکه‌آنرا باخودمان یاباچیز دیگری که معلوم ماباشد مقابل کنیم وهمین جزما ازادراك امر مطلق غیر مشروط سبب میشود که ذهن ماهر امری را مشروط بامر دیگری که براومقدم باشد میکند یعنی‌علت برای‌آن میجوید اینست که ذات غیرمعلول بفهم وادراك مادرنمیآید.

طامس کارلایل و کالریج

طامس کارلایل (۳) (۱۷۹۳ تا ۱۸۷۲) دراصل نویسنده وادیب ومورخ بود اما نظر فلسفی هم‌داشت ودراین باب متمایل بفیلسوفان آلمان بود. برای هرچیز صورتی ومعنائی قائل‌بود چنانکه صورت انسان حیوانی است دوپا که‌جامه میپوشدا مامعنش نفس وروح وامری الهی است این تن گوشتی برای حقیقت انسان‌گور است وآواز ورنگ‌و شکل ومتعلقات دیگرش کفن اوست‌این کفن درآسمان یافته نشده‌است همچنین‌ماده صورتی است ودر درون اومعنائی هست‌زبان وشعر وصنعت ودین دولت‌همهٔ صور وعلائمند زمان

Thomas Carlyle (۳) Wiliam Hamilton (۲) Iames mill (۱)

ومکان صورتهائی از تخیلات ذهنی هستند وقشر یاظرف مدرکات ومفهومات مـا از امور جهان میباشند . صورت ظاهر حال مازادن ومردن است امامعنی وباطنش بودن وماندن است جزاینکه‌معنی وحقیقتی که درپس پردهٔ این صورتهاست ازقوه ادراك مابیروناست‌و نسبت باوجزتعظیم وپرستش‌کاری نمیتوانیم . کسانیکه میخواهند ذات باری‌را بعقل اثبات کنندهیهات مانندآنست که بخواهند خورشیدرا بروشنائی فانوس پدیدار نمایند . معرفت یافتن برحقیقت‌کار دل‌است نه‌کارسر... وازاین قبیل تحقیقات بسیار .

یکی ازرأیهای برجسته‌کارلایل اینست که مردم دوطبقه بیش نیستندیکی توده‌عوام دیگر خواص خردمندان که‌آنـانرا دلاوران میخوانند ومعتقد است که هرچـه درجهـان واقع میشود آثار دلاوران است وآنان باید پیشوا باشند وعامه ازایشان پیروی کنند و درواقـع‌این دلاوران فرستادگـان خداهستند کـه خلق‌را رهبری میکنند واین عقیده را کارلایل درکتابی شرح‌وبسط داده که‌آنرا «دلاوران ودلاور پرستی» نامیده وگروهی از این دلاوران رانام برده ودر احوال ایشان مطالعه نموده کـه ازجمله شارع مقدس اسلام است .

کالریج (۱) درزمان برکارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تـا ۱۸۳٤ درنشر افکار رمانتیك فلسفهٔ‌آلمان درانگلستان باکارلایل شریك‌بود واگرچه درافکار انگلستان تأثیر مهم‌داشته استدرفلسفه دارای‌مقامی نیست که ماچندان اهتمامی درشناختن اوبکنیم گذشته ازاینکه اودرتاریخ ادبیات‌بیشتر جادارد‌تاتاریخ فلسفه‌وکتاب مختصرمابیش ازاین گنجایش این تفصیلات راندارد .

(۱) Samuel Taylor Coleridgel

باب دوم

حکمای اروپا در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل (۱) پسر جمزمیل است که درفصل سوم از باب اول مختصری ازاو گفتیم در ۱۰۸٦ زاد وپدرش اوراکاملا مطابق سلیقهٔ خود پرورش داد بمدرسه‌اش نفرستاد وخود متکفل تربیت اوشد وجزعلوم چیزی باونیاموخت درسه سالگی بآموختن زبان یونانی‌آغاز کرد ودر دهسالگی کتابهای افلاطون را میخواند وباقی معلوماتش هم باین نسبت بود وهمه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی ودماغی اوتاب این‌همه فشار آورد درهفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد وامر معاشش تأمین گردید . در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته پرخشگ بوده وپرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است پس بشعر وادب وموسیقی ومانندآن پرداخت وحکایت کرده‌اند که فطرتی بسیار سلیم داشت ونهایت خوش قلب وبا محبت بود . چون کتاب فلسفهٔ تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود باو معتقد شد وازکسانی بود که ازاو دستگیری مالی کرد گذشته ازکارهای اداری برای روزنامه ها ومجلات مقالات مینوشت ودر مباحثات سیاسی کشور خود نیز دخالت میکرد . درچهل وپنجسالگی متأهل شد و نزدیك بشصت سالگی بنمایندگی ملت منتخب گردید اما ازهیچ حزبی تبعیت نکرد وفقط موافق نظر وسلیقهٔ خود سخن میگفت وکار میکرد باین واسطه درنمایندگی ملت دوام نیافت اما همواره دربهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام میورزید همه‌عمر بکارهای

---

(۱) John Stuart Mill

بکارهای علمی اشتغال داشت امابتدریس نپرداخت درسال ۱۸۷۳ درگذشت ونوشته های بسیاردرفلسفه وسیاست وفنون مرتبط بآنها ازخود بیادگار گذاشت که ازجمله کتاب بزرگی درمنطق وهمچنین تصنیف مهمی درعلم اقتصاد وثروت ملل میباشد وسرگذشت زندگانی خود راهم درکتابی مدون نموده است .

☆☆☆

ازآغاز زمانیکه اروپائیان دورهٔ تحقیقات علمی وحکمتی راتازه کردند دانشمندان انگلیس شیوهٔ خاص ونکته سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیك بودند وحس وتجربه‌را بنیاد عام تشخیص کرده بودند فرنسیس بیکن که خلاصه ازتحقیقات اورادر نخستین جلد این کتاب باز نموده‌ایم درسدهٔ شانزدهم سرسلسلهٔ این حکما بود درسدهٔ هفدهم لاك ودر سدهٔ هیجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند وبمجملی ازنتایج نکته سنجی‌های ایشان درجلد دوم اشاره کردیم درسدهٔ نوزدهم استوارت میل آن تحقیقات رابکمال رسانید وازمطالعات خود کتابی درمنطق تدوین کرد ودر مباحث روانشناسی هم عقایدی اظهار نمود که مذکور داشتیم متناسب است درسیاست وعلم اقتصاد هم تصنیف ها کرده است ولیکن ماتوجه خودرا بیشتر بحکمت نظر اومعطوف کرده ونتیجه تحقیقاتش را در آن باب باکمال اختصار گوشزد خواهیم نمود .

☆☆☆

بنیادفلسفهٔ استوارت میل همان نکته‌است که وسیلهٔ انسان درتحصیل معلومات همانا حس وتجربه است .

درعلم بجزئیات همه متفقند که وسیله‌اش حس است (بقول قدما حس ظاهر وحس باطن) علم بکلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استوارت میل منتسب بحس میکند و میگوید آنچه را ادراك کلیات میگویند نیست مگر جمع وترکیب معلومات جزئی که بحس ووهم برای ذهن حاصل میشود واگر بخواهیم باصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی به‌وسیله حس ووهم دریافت میشود وبوسیلهٔ حافظه وخیال درذهن میماند وقوهٔ متصرفه ومتخیله آنها راباهم جمع وترکیب میکنند واین جمع وترکیب برطبق قواعدآن عملی ازذهن صورت میگیرد که اروپائیها باصطلاحی درآورده‌اند که ماتداعی معانی (۱) ترجمه کرده‌ایم . پس درواقع تعقل جزتجمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی‌یکی قاعدهٔ مقارنه ومجاورت است‌یکی قاعدهٔ مشابهت .

قاعدهٔ مقارنه ومجاورت اینست که چون‌دوچیز مقارن یکدیگر یانزدیك بیکدیگر درزمان ومکان بادراك ذهن درآمدند ذهن هرگاه یکی ازآنها را دریابد دیگری را بیاد میآورد .

---

(۱) Association des idées

قاعدهٔ مشابهت اینست که ذهن از ادراك چیزی جزچیز دیگری‌را که شبیه بآنست بیاد میآورد و اضداد هم درحکم متشابهاتند زیرا دوچیز تا باهم‌از جهتی اشتراك‌نداشته باشند متضاد نخواهند بود .

این عمل ذهن که از چیزی بواسطه مجاورت یا مشابهت چیز دیگررا بیاد میآورد یعنی وقوع‌این جمع وترکیب یا باصطلاح جدیداین تداعی معانی بواسطه‌تکراریابواسطهٔ شدت تأثیر قوت وضعف میپذیرد یعنی هرگاه دو چیز مجاور یامشابه مکرر باهم ادراك شدند تداعی آنها نسبت بیکدیگر قویتر و سریع تر خواهد بود همچنین هرگاه دوچیز مشابه یا مجاور درذهن تأثیرشان شدید بوده‌است یکدیگر را زودتر تداعی میکنند.

چون این فقره را دانستیم میگوئیم بعقیدهٔ استورت میل‌دوامر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجوداست و برحسب ظاهر ازآن مسلم تر چیزی نیست شبهه وفریبی‌است که برای انسان از تداعی معانی دست میدهد یکی‌ادراك نفس وشخصیت خودیکی‌ادراك‌جهان یعنی چیزهائی که غیر ازنفس خود بوجودآنها قائل است بشرح‌ذیل :

ادراك نفس وشخصیت عبارت از اینست که‌محسوساتی درذهن‌واردمیشودودرحافظه میماند وذهن آن احساسات گذشته را میکند و امکان وقوع آنها را در آینده نیز بنظر میگیرد و از این جمع وترکیب امرواحدی توهم میکند که آنرا «من» مینامد ونفس‌و شخصیت خود میپندارد.

ادراك اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع و تـرکیب احساسات است چون ذهن‌آنچه رابراو محسوس شده ضبط‌وترکیب میکند و ازآنها وجود اشیاء واجسام را توهم مینماید واز عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همانـا امکان دائمی احساس است .

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی امری است‌موهوم‌وآنچه مسلم است و این موهومات را صورت میدهدحس است وتداعی معانی.

از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفهٔ استورت میل مادی است یعنی جزماده حقیقتی نیست بلکه امرمعکوس است‌زیرا او بغیر ازادراك ووجدان‌حقیقتی‌قائل‌نیست‌واگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر باعمال وحیات روح میداند.

در هرحال بنیاد عقاید استورت میل در روانشناسی است کـه علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوهٔ تداعی معانـی است وتحقیقات او در منطق نیز بـر همین بنیاد گذاشته شده است .

☆☆☆

چنانکه پیش از این دیده‌ایم در اروپا تا سدهٔ شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودندوتحقیق مهمی درآن‌بعمل نیاورده جز اینکه یك‌مدت اهل مدرسه اوقات خود را باین مشغول داشتند که‌کلی آیا امر متحقق است یافقط اسم ولفظ است ودرسدهٔ‌هفدهم

فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی که هریك بوجهی تجدید کنندهٔ علم و فلسفه بودند در بارهٔمنطق عقایدی‌اظهار نمودند وآنرا برای کسب علم تقریباً بیحاصل‌دانستند و چنانکه درجلد اول این کتاب باز نمودیم هریك‌از ایشان روش‌خاصی برای‌معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش بیکن مبنی براستخراج کلیات از جزئیات‌بود (تجربه و استقراء) (۱) و درعلوم طبیعی بکار میرفت ودکارت بیشتر بروش علوم ریاضی وتعقلی (قیاس و استنتاج) (۲) توجه داشت . پس‌از بیکن‌ودکارت دانشمندان اروپا بی‌اعتنائی آن دو حکیم را نسبت بمنطق یکسره سزاوارندانستند و باز در این فن تصانیفی‌باترك حشووزواید پرداختند ودانش پژوهان از فراگرفتن قواعدمنطق خودرا بینیاز نپنداشتند ولیکن در ابواب این‌فن بجز تهذیب وتلخیص تجددی بعمل نیاوردند . آنچه را هم‌کانت‌و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خودآوردند چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی بمنطق نداشت بلکه درمتن فلسفه بود .

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بفن منطق نشان دادند و دریـن فن تصانیف چند بظهور رسیدازآن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت‌مخصوص است از آنرو که تمام مباحث این فن‌را که‌براستی شایان دقت است روشن ومنقح‌ساخته‌و درضمن نکته سنجیهای تازه‌ای هم کرده و تکمیل وتتمیم نیزدرفن‌بعمل‌آورده‌است ومادر آن قسمت از تحقیقات او که باگفته‌های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده ببعضی‌از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی باجمال خواهیم کرد .

☆☆☆

میدانیم که منطق علم بعلم است یعنی علم باینکه انسان چگونـه علم پیدا میکند و چه میشود که بر امری بیقین میرسد . بعبارت دیگرعلم دریـافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشهٔ عقلی خود در مییابد و منطق راهنمای اندیشه است چـون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت میکند بـاید اطمینان بدرستی آن حاصل شود یعنی معلوماتـی که بدست میآید باید مدلل و مبرهن گردد . پس عقل بردرستی آن معلومات باید برهان بیاورد ودرستی و نادرستی برهان بمنطق‌تشخیص‌داده میشود که علم بچگونگی استدلال عقلی است .

علم و برهـان بعبارت ادا میشود و خواه آن عبارات بلفظ در آید یا فقط در

---

(۱) Inductiom (۲) Déduction در زبانهای اروپائی غالباً لفظ Induction را که مـا باید استقرا ترجمه کنیم در مقابل لفظ Déduction میآورند و برای لفظ دوم ما اصطلاحی‌که که کاملا منطبق‌باشد نیافتیم و ناچار استنتاج رااختیارکردیم زیرا که‌آن‌گرفتن نتیجه‌است‌ازدو یا چند قضیه‌که با یکدیگر مقارن‌کنندو درحقیقت همان قیاس است که غالبا از کلی بجزئی میرسند‌اما حکم هم عمومیت‌ندارد درهرحال چون میان ماقیاس غالبا بآن قسم از برهان‌گفته‌میشود که بصورت اشکال اربعه در میآید از اینرو Déduction راکه عام‌تر آنست ترجمه میکنیم .

ذهن باشد و آن عبارات واحکامی که ذهن درباره امور و اشیاء میکند و آن احکام را قضایا مینامیم.

چیزها و اموری که در بارهٔ آنها بوسیلهٔ قضایا باثبات یا بنفی حکمی میکنیم هر یك بنامی خوانده میشوند و بنابر این قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیلهٔ ادای ربط بیکدیگر مرتبط میسازیم .

در این مورد استورت میل تحقیق میکند در اینکه نامهائیکه ما موضوع ومحمول قضایای خود میسازیم آیا نام اشیا و امورند یا نام تصورهائی است که ما از اشیا وامور داریم زیرا حکما را دیده‌ایم که بعضی باین عقیده و بعضی بآن‌عقیده‌اندوعقیده‌ای که‌خود او اظهار میکند این است که نام اشیا وامورند نه نام تصورات و مثال میآورد که‌وقتیکه من میگویم خورشید روزرا میسازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من‌ازخورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بود معنی عبارت این میشد که تصور خورشید در ذهن من سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هرچه باشد منشأ عقیدهٔ استورت میل‌دراین ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظر بهمان که گفتیم که جز حس‌وتجربه چیزی رامایهٔ علم‌نمیپندارد و آنچه را عموماً کلیات ومعقولات میخوانند او مجموعه‌ای ازاحساسات وتأثرات‌وتخیلات میداند و الفاظی راکه‌حکما مشعر برتصورات‌کلی میدانند او عباراتی میشمارد که‌خصایص افراد بسیار را باجمال و بلفظ اندك ادا میکنند.

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع واقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید برسر اینکه نامها بر چه چیزها و چه امور تعلق میگیرند بعبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار میکند و مقولات ده گانه ارسطو را کنار میگذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده و باشرط وبسطی که در خور این مختصر نیست‌باینجا میرسد که امور و اشیا از سه مقوله بیرون نیستند یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسندواشیا ، صفات احوال کمی یا کیفی یااضافی هستند که در اشیامشاهده‌میشوند احوال نفس احساسات و عواطف وارادات وافکارند بعبارت دیگر نام یا نام‌ادراك‌کننده است یا نام ادراك شونده یا نام نسبتهائی میان ادراکات از مشابهت و مباینت و مقارنه و تعاقب و مانندآنها .

در باب قضایا هم اینکه بعضی گفته‌اند حمل تصوورومفهومی است برتصورو مفهوم دیگر وبعضی گفته‌اند تطبیق معنی لفظی‌است برلفظی دیگر یا تصدیق بر اینکه موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی است بروجود حادثه در حادثهٔ دیگر یا مشابهت آنها یا مقارنه و تعاقبشان بریکدیگر (ترتیب زمانی‌ومکانی)

یاعلت ومعلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود ازحادثه هرامری است که بمشاهدهٔ انسان درمیآید زیرا جز حوادث(۱) چیزی بمشاهده وادراك انسان درنمیآید) .

وقضایا دوقسمند ذاتی وعرضی قضیه ذاتی آنست که ذات یعنی حقیقت وماهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم گیاه جسمی است نمو کننده وقضیه عرضی آنست که عرضی از عوارض چیزی را معلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است پیشینیان درعلم بهقضایای ذاتی اعتنای تام داشتند وقضایای عرضی را ناچیز میشمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است وقضیه ذاتی مجهولی را معلوم نمیکند زیراکه دراین نوع قضیه محمول غیرموضوع است وفقط معنی موضوع را بیان مینمایدو معلوم تازهای بدست نمیدهد، چنانکه در مثال جسم نمو کننده همان معنی لفظ گیاه است و ازآن عبارت معلومی دربارهٔ گیاه بدست نمیآید اما وقتیکه میگوئیم گیاه سبزاست چیزی افاده کردهایم که درمعنی لفظ گیاه نیست ازاینرو استورت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی میخواند ودرعلم سودمند نمیداند ومعتقد است که علت بزرگ دراینکه منطق در نزد پیشینیان بیحاصل وبی نتیجه مانده وعلم راترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خودرا همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند وقضایای عرضی راکه درواقع قضایای معنوی هستند ودرآنها محمول علمی دربارهٔ موضوع افاده میکند قابل اعتنا نمیدانستند .

بنابرآنچه درباره قضایای ذاتی وعرضی گفتیم دانسته میشود که درکسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کردهاند اهمیت ندارند چراکه آنها قضایای ذاتی میباشند وقضیهٔ ذاتی درواقع ترجمه لفظ است وحقیقت چیزیرا معلوم نمیکند بعلاوه آنچه منطقیان حدتام مینامند براستی حدتام نیست زیرا حدتام درنزدآنان ترکیب جنس وفصل است مثلادرحد انسان میگویند حیوان ناطق امااگر احیاناً چهارپائی یامرغی یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان اورا انسان گفت ؟ پس اگر بخواهیم تعریفی ازانسان بکنیم که نزدیك بتمام باشد بایدعلاوه برحد اوراوصف هم بکنیم وبسیاری ازعوارضرا نیزیاد بیاوریم وبگوئیم حیوان ناطق وپستانداری که بردوپا راست راه میرود ودودست دارد یا خواص معین و اندامش چنین است وچهرهاش چنان است وبسیار چیزهای دیگر واگر مابواسطهٔ بعضی حدودی که فقط مشتمل برجنس وفصل است قانع میشویم وتصوری بقدر کفایت ازمحدود پیدا میکنیم بسبب سبق ذهن وسابقهٔ معرفتی است که بوسایل دیگر ازآن دریافتهایم و گرنه مثلا هرگاه کسی درعمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خرحیوان ناطق استآیا تصور صحیحی ازآن حیوان پیدا میکند ؟

مقصود ازاین بیان اینست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای مفید است ودر بسیاری از موارد برای مقصود

---

(۱) Phénomènes

کافی است تاآنجا که درفنون‌حدناقص ورسم‌هم مقصودرا حاصل‌میکند چنانکه درعلم حیوان‌شناسی اگر در تعریف انسان بگویند پستانداری که راست راه میرود غرضی که درحیوان شناسی داریم حاصل میشود . ازبیان فوق مراداین بود که دراشتباه نباشیم و چنین نپنداریم که ازقضایای ذاتی حقایق اشیاء برما معلوم میشود .

ونیز باید دانست که حدود وقضایا دوقسمند بعضی فقطدال برمعنی لفظ محدودند وبعضی براعتقاد بموجود ومتحقق بودن محدود نیز دلالت دارند . مثال اول اینست که اژدهامار بزرگی است که ازدهانش‌آتش بیرون میآید . مثال‌دوم خفاش موشیست که پرواز میکند وچون این دوقسم قضیه بصورت ظاهر تفاوتی ندارند باید برحذر بود زیرااگر متوجه نباشیم که قضیهٔ اول‌فقط‌ترجمهٔ لفظ اژدهاست ودلیل بروجودآن نیست ممکن است ازآن نتیجه بگیریم که قسمی مارهست که ازدهانش‌آتش بیرون میآیدوباید بیادداشته‌باشیم که‌آنچه دربرهان سودمند است قضایای قسم دوم‌است .

حدوقیاس دورکن برهان‌بلکه دورکن منطق میباشندکه مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند . ازبحثی که استورت میل درباب حددارد مختصری‌بیان کردیم درباب قیاس هم‌بحث مفصلی‌نموده مجملش اینکه کسانیکه قیاس‌را معتبرومفید ویقین میدانند میگویند ازیك قضیه‌کلی مسلم‌یعنی مقدمهٔ کبری درباب یك‌امرجزئی (حداصغر) که بودنش درتحت آن‌کلی بواسطهٔ مقدمهٔ صغری مسلم شمرده میشود نتیجهٔ یقینی میگیریم . کسانیکه قیاس رابیفایده میدانند میگویند اگربودن صغری درتحت کبری مسلم است پس‌قیاس یامصادره بمطلوب است یاتکرار امر معلوم است نه‌استخراج مجهول مثلا دراین قیاس که «جهان متغیر است وهرچه متغیر است حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری است ازمعنی متغیر ومثل اینست که گفته باشیم جهان حادث است پس حادث است ودرمثل این قیاس که «هر انسانی میرنده است وفلان انسان است پس میرنده است» درصورتیکه فلان هنوز نمرده است تامعلوم شود که هرانسانی میرنده است چگونه میتوانیم چنین حکمی بکنیم وازکجا معلوم که فلان‌هم خواهد مرد ؟

استورت میل میگوید راست است که قیاس‌آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند درمعلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن اعتراض مخالفان هم‌وارد نیست واشتباه‌از این است که طرفداران قیاس‌معتبر بودن مقدمهٔ کبری‌رادرست موجه نکرده‌اندودراین‌باب نظرحکیم انگلیسی مبنی‌برهمان بی‌اعتقادی است که بتصورات وتصدیقات‌کلی وعقلی‌دارد ومنشأ علم را منحصر بحس وتجربه میداند ومیگوید کمتر وقتی است که ما ازکلیات به جزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی بجزئی یا از جزئی بکلی‌است مثلا کودك یکمرتبه‌دستش ازآتش سوخت پی‌بحقیقت میبرد ومحتاج‌نیست که‌ترتیب قیاس برای او بدهند تایقین کند که‌آتش سوزنده است استنباط جزئی ازکلی‌در واقع تصدیق مشابهت‌آن جزئی است بجزئیات دیگری که پیش ازآن تجربه شده استو

درقیاس وقتیکه از کبری دربارهٔ صغری نتیجه میگیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته‌ایم بلکه ازجزئیاتی که درذهن ما بصورت حکم کلی درآمده است نتیجه میگیریم و وقتیکه حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی رادیده‌ایم وشنیده‌ایم که مرده‌اند وفلان راهم با آنها قیاس میکنیم قضیهٔ کلی درذهن انسان بمنزلهٔ کتابچهٔ یادداشت است که استنباطات وحاصل تجربیات خود را ازجزئیات درآن کتابچه ضبط کرده است درواقع توسل مابقضیهٔ کلی توقف است درمیان منزلی برای یاد کردن از جزئیاتی که بصورت قضیهٔ کلی درخزینه خاطر یادداشت کرده‌ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف ومناقض استنباط سابق ونظری که اتخاذ کرده‌ایم باشد.

پس توسل بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی قضیه ومقدمه کبری استنباط لازم‌را درموقع خود میکنند بلی مسئله وقتیکه غامض باشد بساهست که توسل بقضیه کلی مفیداست برای اطمینان ازاینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم بدادگری او بکند بملاحظه اینکه امپراطور روم است هرگاه مقدمه صغری و کبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هرامپراطور رومی دادگر است پس ... » آنزمان متوجه میشود که کبرای قیاسش غلط است چون امپراطورهای رومی چندبیاد میآورد که بیدادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است.

اعتقاد استورت میل بحس وتجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات واولیات واصول متعارفه را هم که دیگران بحکم عقل وفطرت میدانند اومنتسب بحس وتجربه میکند حتی اصول متعارفه هندسه وریاضیات را. وبیان اودراین باب مفصل است وسخن را بدرازا میکشاند.

درهرصورت قیاس وتوسل بوسط یعنی بقضیه ومقدمهٔ کبری فایده عمده‌اش حصول اطمینان است از اینکه استنباط وحکمی که میکنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه در خزینه خاطر ذخیره کرده ایم و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمیکند وفن منطق درنزد پیشینیان بنیادش برقیاس بوده وآنرا منطق صوری میگویند وقدما هم آنرا آلت ومیزان درستی فکر ووسیلهٔ دوری جستن از خطا میخواندند.

پس اهتمام استورت میل درنگارش کتاب منطق خود براینست که فن منطق را تکمیل کند باین وجه که آن وسیلهٔ تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشد وچون اوحس وتجربه را تنها منشأ علم میداند درحصول این مقصود استقرار را که پی بردن از جزئیات بکلیات است برقیاس مقدم میشمارد وقواعد استقرار را بتفصیل هرچه تمام تر بدست میدهد.

استقرار در واقع تعمیم نتیجه تجربه ومشاهده است بنابراینکه میبینیم در طبیعت

هر امری که دریك مورد حادث میشود درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد. در واقع میتوان گفت هر استقرائی مآلش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلا دیدیم که آب چون بآتش رسیدآنرا خاموش کرد وچون درامور طبیعی هرامر که دریك مورد حادث شد درهمه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکنیم که هروقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکند .

این عقیده که هرچه دریك حال حادث میشود درهمهٔ احوال متشابه نیز حادث میگردد ما را برآن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد وهمین امر سبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم وحکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است وبرای رسیدن باین معرفت جز مشاهده وتجربه وسیله‌ای نداریم ومشاهده وتجربه در جزئیات واقع میشود وازاین نظر ببیانی که کردیم باستقرار بکلیات یعنی بقوانین طبیعت پی‌میبریم .

بزرگترین ومهمترین قانون طبیعت رابطهٔ علت ومعلولست که محض اختصار قانون علیت مینامیم وآن نتیجهٔ همان قاعده یاعبارت دیگری ازآنست که درآغاز گفتیم که هر امری که دریك مورد حادث شد درهمه مورد متشابه نیز حادث میگردد وجریان امور طبیعت بریکسان است وآن چنان است که دریافته‌ایم که هرامری که حادث میشود البته مقدم براوامر دیگری هست که امرحادث تالی است چنانکه هرگاه امرمقدم وجود باشد امرتالی هم‌البته موجود میشود وگرنه نمیشود امرمقدم راعلت یاسبب یا مؤثر بگوئیم وامرتالی رامعلول یااثر بنامیم .

درواقع هیچ امری نیست که تالی یك مقدم تنها باشد وهمیشه مجموعه از احوال وامور است که شرایط حتمی‌حدوث امردیگر است وآن شرایط بعضی‌منفی وبعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید باشند وبعضی چیزها باید نباشند تاآن امر حادث شود اما شرایط منفی موانع بسیارند ونمیتوان همه را درنظر گرفت وحاجت بذکر آنها هم نیست .

شرایط مثبت نیز البته بسیارند اما درهمه مورد اکثرآنها محل توجه نمیشوند چون حاجت بتوجه بآنها نیست وذکرآنها همه ممکن هم نمیباشد مثلا جوش آمدن آب درسماور شرطش وجودکرهٔ زمین است ووجودآب درکرهٔ زمین ودر محلی که در نظر است وجود سماور ووجودکسی که آب درسماور بریزد ووجود زغالی که در سماور بیندازند وآتشی که بیفروزند تا گرمی ازآن حادث شود که آب را بجوش بیاورد وهمه آنچه ذکر شد هریك بجای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند وموانع که باید مفقود باشند اما همه این شرایط وموانع توجه وذکرشان نه‌محل حاجت ونه‌ممکن است اینست که اکتفا میشود باینکه بگویند رسیدن گرمی آتش بآب سمارر علت جوش آمدن آب است .

درباب قانون علیت وحقیقت آن بحث بسیار است و بعضی ازآن بحثهارا استورت میل درکتاب منطق خود پیش کشیده است اما ما اگر بخواهیم واردآن بحثها شویم سخن دراز میشود اینقدر هست که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد وبرای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جزمشاهده وتجربه راهی نداریم واستفاده ازمشاهده وتجربه همانا باستقرا است ولیکن مشاهده وتجربه واستقرا شرایط وترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمیآید واشتباهات دست میدهد وبجای اینکه بعلم برسیم وفایده ببریم بجهل مرکب میرسیم وزیان می بینیم این است که آن اندازه که پیشینیان درقواعد قیاس کاوش کرده اند همان اندازه بلکه بیشتر درقواعد استقرا کاوش لازم است وقسمت مهم کتاب منطق استورت میل راجع باین امر است اما ما دراینجا بتفصیل آن نمیتوانیم بپردازیم وبذکر یکی دوفقره مطلب اکتفا میکنیم .

برای دریافتن رابطه علت ومعلول میان دوامر استورت میل چهار قاعدهٔ اصلی بنظر گرفته است یکی که آنرا قاعدهٔ توافق مینامند (۱) این است که هرگاه حادثه‌ای در موارد مختلف چند حادث شود وهمهٔ آن موارد دریك امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد باآن حادثه رابطهٔ علت ومعلول دارد . دوم قاعده‌ای که آنرا قاعدهٔ اختلاف (۲) میخوانند اینست که هرگاه حادثه‌ای دریك مورد حادث شود ودرمورد دیگر نشود ودراین هردومورد اوضاع همه مشترك باشد جزیك امر که درمورد حدوث بوده ودرمورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دومورد تنها درآنست علت حادثه باید شمرده شود . قاعدهٔ سوم که آنرا قاعدهٔ بقایا (۳) مینامند این است که هرگاه یك عده ازامور مقدم ویك عده ازامور تالی مشاهده کنیم وتعلق همهٔ مقدمها را بجزیکی باهمهٔ تالی ها بجز یکی معلوم نمائیم پی میبریم باینکه مقدم باقیمانده باتالی باقیمانده رابطه علت ومعلول دارد (٤) . قاعدهٔ چهارم که آنرا قاعدهٔ مقارنهٔ تغییرات (٥) مینامند اینست که چون دوامر راببینیم که تمام تغییرات یکی ازآنها را همواره باتغییرهای مخصوصی دردیگری مقارن است میتوانیم آندو امررا علت ومعلول یکدیگر بدانیم .

پس ازبیان این چهار قاعده استورت میل دستور میدهد که درمواردی که علت های متعدد درکار است یااینکه معلول های چند باهم مختلط شده اند باید برای اینکه بنتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس ازآنکه درهریك از علت ها ومعلولها استقرا کردیم وقواعدشان را بدست آوردیم برای نتیجهٔ مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم وچون بوسیلهٔ قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم وببینیم مطابق واقع هست

---

(۱) Méthode de Concordance (۲) Méthode de différénce

(۳) Méthode des résidus (٤) درواقع نوعی ازسیر وتقسیم است .

(٥) Méthode des Variationes Concomitanter

یانیست اگر ازامتحان درست درآمد استنتاج مادرست بوده وگرنه مطلب را ازراه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق درقوانین طبیعت وروابط علتها ومعلولها ودوری جستن ازسهو وخطا دستورها وبیانات مفصل دیگر هم دارد ولیکن همه مبتنی براصولی است که اشاره کردیم ومادراین مختصر نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم ازآنرو که بنای مابراین است که فقط اصول تحقیقات ومفتاح فهم فلسفهٔ هرفیلسوفی‌را بازنمائیم وتفصیل راحواله بتصنیفهای خودآن دانشمندان میکنیم .

تحقیقات استورت میل درمنطق البته بحث وایرادهم برمیدارد وصاحبنظران ازبحث درآنها کوتاهی نکرده‌اند ودربسیاری ازموارد که‌چنین مینماید که باپیشینیان مخالف‌است چون‌درست بنگری میتوان‌گفت نزاع لفظی است و در معنی آنقدر ها اختلاف ندارد ولیکن همه کس تصدیق میکند که اواز کسانی است که بمنطق وروش تحقیق علمی‌ترقی شایان داده است دانشمندان دیگر هم دنبالهٔ کار اورا گرفته ونقیصه‌هائی که درکار اوبوده معلوم ومرتفع ساخته‌اند اما کمتر تحقیقی ازاوهست که یاتماماً درست نبوده ویابا اندك اصلاح وتکمیلی شایستگی دقت وتأمل وکاربستن نداشته باشدویقیناً درروش فحص علمی وفلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .

☆☆☆

گفتیم که درمعرفی‌فلسفهٔ استورت‌میل بتعلیمات اودرحکمت نظری مخصوصاً منطق اکتفامیکنیم وبتحقیقاتش درحکمت علمی نمیپردازیم چه‌بیانات اودراین مباحث‌آن اندازه اهمیت ندارد که دراین مختصر گفتگوئی ازآن بمیان بیاوریم وسیاست اقتصادی اوهم که بیشتر محل‌توجه است دراین کتاب موضوع‌نظر مانیست . بااینهمه سزاوار است که بمبانی که اوبرای اخلاق درنظر گرفته است اشاره اجمالی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلا ورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی‌خودرا دردنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگانی نماید وبابنای نوع چه‌رفتار باید داشته باشد .

درحکمت عملی‌حکما بیشتر بمبانی اخلاق توجه‌دارند زیرادرقواعد اخلاقی‌وتشخیص نیك‌وبد تقریباً همه متفقند بحثی که هست دراینست که بنیاد اخلاق چیست وچرا بایدحسن عمل داشت ومیدانید که ارباب دیانات وحکمـای متشرع دراین موضوع بیشتر بررضای خدا ومقربان درگاه اوتکیه میکنند وترس دوزخ‌وامید بهشت‌را موجب حسن‌عمل میدانند اما بسیاری ازحکما خواه ازمتالهین خواه غیرآنان این‌عنوان راکافی نمیپندارند یالااقل مجمل میشمارند که محتاج بتفصیل است پس هرکس دراین‌باب مشربی دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس‌میگوید واین هردومانند ارباب دیانات امری باطنی راماخذ قرار میدهند وآنها که وجدان درونی‌را منشأ نیکوکاری میدانند نیزملحق بهمان‌جماعتند بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج بنظر امر باطنی نیست وتوجه بمصالح

حقیقی دنیوی کافی است ودرضمن سیری که تا کنون درحکمت کرده‌ایم غالباً دراحوال حکما اشاره باین مباحث نموده‌ایم وبعدها هم خواهیم کرد .

اما استورت میل دراین موضوع نیز مانندکلیهٔ تحقیقاتش مبنائی که بخاطر میگیرد حس وتجربه است وبنابراین مصلحت زندگانی‌را بنیاد اخلاق میداند ومعتقد است که‌حس اخلاقی یعنی داعی انسان برنیکوکاری امری فطری وجبلی نیست بلکه کسبی است وآن بتجربه است با این معنی که انسان طالب خوشی‌است وآنرا خواستار است که مایهٔخوشی اوباشد پس چون هرفردباید با افراد دیگر از ابناءنوع زندگانی کند بتجربه درمییابد که خیروخوشی اودرخیر وخوشی دیگران است ومنافع‌همه مشترك است‌پس خودخواهی مصلحت نیست وغیرخواهی برآن برتری دارد .

ازآنچه انسان را بغیر خواهی ونوع دوستی میکشاند اگر خصلتی باشدکه بتوان گفت جبلی‌است همدردی است که‌شاید فطری‌انسان باشدکه ازرنج غیرآزرده وازخوشی دیگران شادمیشود وتربیت خوب وحسن اراده کشور نیزاین‌فقر را تأیید وتقویت میکند وکم‌کم ملکهٔ نیکوکاری درانسان پیدا میشود وعزت نفس وشرافت خواهی ومیل بعزیز بودن درنزد دیگران وترس‌باز بدنامی وعواقب بداین حس رالطیف میسازد واین‌جمله کسبی است اماعادت که شد طبیعت ثانوی میشود تاکاربجائی‌میرسد که شخص‌ازخوشی‌خود میگذرد که دیگران را خوش کند وفداکاری مینماید وچون ملکهٔ شرافت درشخص حاصل شد اعتقاد راسخ مییابد که بجوانمردی بایدگرائید وازنامردی بایدگریخت انسان‌بودن بابدحالی به‌ازخوك بودن باخوشحالی است چنانکه عاقل‌بهیچ قیمت به‌دیوانه شدن ودانا بنادان گردیدن تن‌درنمیدهد .

کسانیکه درفلسفهٔ استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند این سخنـان بسیار دلپذیر امامبنی برپاکی فطرت وبزرگواری خودآن دانشمند است‌واساس اخلاق نمیشود چه بسیارکسان دیده‌ایم که حس همدردی ندارند بلکه ازآزار دیگران شاد واز خوشی آنـان آزرده میشوند خودخواهی ایشان بکمـال است وازغیر خواهی بوئی بمشامشان نرسیده است .

درامورا‌جتماعی مشرب‌استورت میل متمایل بآزادی‌است افراد باید در زندگانی مختار باشند تااستعداد خودرا بتوانند بروز بدهند امـا درهیئت اجتماعیه فشار وتضییقی که ازملاحظه ورعایت‌افکار عامه برآزادگان وارد میآیدغالباًسخت‌تر ازاستبداد حکومت است راست است که‌عامه ازخود رأی نداردوتابع افکاری هستند که مربیان وقائدان‌بایشان القامیکنند ولیکن‌درد اینجاست که عامه غالباً کسانی رابرهبری اختیار میکنند که درعالم انسانیت چندان خودشان برترنیستند بااینحال افکاری در میان ایشان غلبه میکند که احساسات‌لطیف‌اهل‌دل راخفه میسازد ومانع بروزوظهورآنها میشود و ترقی‌عالم‌انسانیت متوقف و بطئی میگردد .

بخش دوم

چارلز داروین

داروین باآنکه ازدانشمندان صاحبنظر است ازفیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از علمای علوم‌طبیعی است‌ولیکن تحقیقات علمی‌اومنتهی بنظری‌شده که معروف برأی‌داروین میباشد وآن‌یکی ازمهمترین نظریاتی است که درعلم بظهور رسیده وازاصون مبانی‌فلسفه شده است بنابراین‌آنرا باید اگر همه باجمال هم‌باشد بشناسانیم که تاآن شناخته نشود بفلسفهٔ امروزی بدرستی پی‌برده نخواهد شد . ازاین گذشته رأی داروین دردنیا غوغا کرده وآوازهٔآن بگوش‌مردم مانیزرسیده وموضوع بحث هم گردیده است ولی‌آن‌اندازه که‌ماآگاهیم تاکنون برای دانش پژوهان مابیان وافی‌روشنی ازآن نکرده‌اند ازاینرو کمال‌مناسبت بلکه‌لزوم‌را دارد که ماباین‌کار بپردازیم .

☆☆☆

چارلز داروین (۱) درسال ۱۸۰۹ درانگلستان زاد ودرآغاز عمرعلم پزشگی و سپس علم دین‌آموخت امانه‌بعمل پزشگی شوق داشت‌ونه‌بادای وظائف کشیشی راغب بود بلکه چون‌آگاه شدکه یکی ازکشتیها سفردور دنیا درپیش دارد برای سیاحت جهان‌از مسافران آن کشتی‌شد وچندین سال درردریاوخشکیها پیموده ومطالعات علمی بعمل‌آوردو مخصوصاً در چگونگی خلقت واحوال گیاهها وجانوران کنجکاوی کرد وچون ازسیاحت بکشور خویش بازگشت بیش ازبیست سال هم‌در مشهودات خودکه یاد داشت کرده بود تأمل وتفکر وتحقیق نمود ونظری که معروف برأی داروین است درضمن‌این مطالعات برای اوپیش‌آمد ودرپنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت بنام «منشأ انواع» (۲) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده‌است و بنیاد رأی داروین در این کتاب گذاشته شده وپس ازآن تصنیفهای دیگر نیز کرده وتحقیقات خود را تکمیل وتصحیح نموده وتاآخر عمرش که هفتاد وسه‌سال بوده بکارهای علمی اشتغال ورزیده ودر سال ۱۸۸۲ درگذشته است .

چون بیانی که ما ازرأی داروین میخواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپاست هرچند درطی مجلدات این کتاب باصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاره کرده‌ایم باز مناسب میدانیم دراینموقع که نزدیك بانجام‌کار شده‌ایم یادآوریهائی دراین‌باب بنمائیم.

چنانکه درآغاز جلد دوم این کتاب گفته‌ایم نخستین ومهمترین امری که فکر صاحبنظران رادرعلم وحکمت بسوی تجدد کشانید بطلان هیئت بطلیموس ومبدل شدنش بهیئت کپرنیك بودوکار های دانشمندان چند بخصوص کپلرو گالیله آنرا تکمیل نمود ودر

Charles Darwin (۱) Origin of species (۲)

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت وهیئت جهان بکلی غیر از آنست که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت یك پیاز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد وستاره ها درفضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجاست وآیا مرکز ومحیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عده ای از کرات است که بگرد او میچرخند واز او کسب روشنائی و گرمی میکنند وزمین نیز یکی از آن کرات است ومدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است وقواعد حرکت آنها نیز بدست آمد ومعلوم شد جهان آن اندازه که ما می بینیم ومیفهمیم از عدهٔ بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشید یکی از آنهاست وآن دیگر ها نیز شاید مانند خورشید هر یك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده وستاره های کوچکتر که تابع آنها میباشند ودور آنها میچرخند سیارات نام دارند وبعضی ازسیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که بر گرد آنها میچرخند چنانکه کرهٔ ماه بر گرد کرهٔ زمین میچرخند وبنا براین مشابهست بسیارات کوچکتری که بر گرد سیارات بزرگتر میچرخند که آنرا قمر نام نهاده ایم(۱)واختلاف عالم علوی وعالم سفلی حقیقت ندارد و کون وفساد درسراسر جهان حکم فرماست .

ونیز بواسطهٔ مسافرتهای زمینی ودریائی بسیار که ازهرسو در روی زمین واقع شد دانستند که دریا ها گودال هائی هستند درسطح کرهٔ زمین که از آب پرشده اند و کرهٔ آبی که بر کرهٔ خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد ودریاها واقیانوسها همه جزء کرهٔ زمین میباشند یعنی یك کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاك است وبعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کرهٔ زمین هم وزن وسنگینی دارد وبرسطح زمین وهرچه روی آن هست فشار میآورد وهمچنین اجزای زبرین هوا براجزای زیرین فشار دارند واندازهٔ وزن هوا را معلوم کردند ومیزان فشارش را بدست آوردند ودانسته شد که بسیاری ازامور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشار هوا است وهر فضای دربسته را میتوان ازهوا خالی کرد وامتناعی ازخلاء نیست ونیز فهمیده شد که کرهٔ آتش که وجودش را پیشینیان بربالای کرهٔ هوا قائل شده بودند بی حقیقت است وآتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث میشود وجود ندارد واگر کرهٔ آتشی بخواهیم بیابیم همان کرهٔ خورشید است و کرهٔ هوا پرده ایست از جسم بخارمانندی که برسطح زمین احاطه دارد وجزء کرهٔ زمین است وبالا بودنش بواسطهٔ سبکی است وسبکی وسنگینی اجسام بسبب میل بعضی ببالا وبعضی بپائین نیست بلکه میل ببالا وپائین بواسطهٔ سبکی وسنگینی است وگرنه جسم چه خاکی چه آبی چه هوائی چه آتشی هرچه

---

(۱) سیارات خورشید را بفرانسه Planétes واقمار سیارات را Satellites میگویند .

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد ووزن آنها بواسطهٔ فشاریست که ازاین میل بمرکز حادث میشود جزاینکه اجسام بواسطهٔ تخلخل وتکاثفشان درمیل بمرکز فشارشان کم وبیش است آنها که متکاثف ترندسنگین ترند وفشارشان شدید تراست واز اینرو بیشتر ازآنها که متخلخلند بمرکز نزدیك میشوند وبنابراین زیر واقع میشوند وآنها که سبکتر یعنی متخلخل ترندروی آنها قرار میگیرند و طبایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد واین مطالب همه بتجربه ومشاهده ودلیل وبرهان ثابت ومسلم گردید .

پس ازآنکه این معلومات اساسی ازهیئت عالم بدست آمد نیوتن به عرصه رسید واوگذشته ازاکتشافات مهم وترقیاتی که بریاضیات وطبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه برگرد زمین منشائش همان امری است که اجسام روی زمین را بسوی مرکز زمین میل میدهد واز اینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین و سیارات دیگر برگرد خورشید منشائی دارد نظیر منشأ حرکت مـاه ومیل اجسام دیگر بمرکز زمین . خورشید برای سیارات مـانند زمین است برای مـاه بعبارت دیگر زمین وسیارات همه مـایل بمرکز خورشیدند وگردش آنها برگرد خورشید بازاین سبب است واین حالت را نیوتن باین عبارت کایت داد که گوئی اجسام همه جاذب ومجذوب یکدیگرند (۱) وقواعد این جاذب و مجذوبی را هم کشف کرد که اجمالا اینست که اجسام هرچه متکاثف تـر وجرمشان بیشتر است بیشتر یکدیگر را جذب میکنند وهرچه فاصلهٔ آنها ازیکدیگر بیشتر باشد قـوهٔ جاذبه اثرش کمتر میشود وما دراینجا ازتفصیل این مطالب خودداری میکنیم تـاسخن برادرز نشود

تااینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود سپس کم کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه ومبدأ ومنشأ اوضاع کنونی چه بوده است . دراین موضوع کانت فیلسوف آلمانی که درجلددوم این کتاب شناختید ولاپلاس (۲)منجم وریاضی‌دان فرانسوی ازروی قرائن واماراتی عقیده درتکوین عالم اظهار کردند وعلمای زمین‌شناسی دنبالهٔ آن را راجع باحوال کرهٔ زمین آوردند وخلاصهٔ آن اینست که کرهٔ زمین در اصل پاره‌ای بود که ازخورشید جداشده وهنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل وجوشان بوده وکم کم گرمی اوتخفیف یافته وقشری در سطح آن تشکیل شده و دراثنای تشکیل یافتن این قشر گودال هـا درآن صورت گرفته وبخار هائی که بواسطهٔ سردی آب میشدند آن گودال ها را پر کرده ودریا هارا ساخته‌اند وآن قشرچین‌ها خورده

---

(۱) باید متوجه بود که نیوتن ودانشمندانی که پیرواومیباشند نمیگویند اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرند بلکه میگویند امورعالم چنان است که گوئی اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرند حقیقت معلوم نیست و نمیدانیم چیست که سبب میشود امور این قسم جریان دارد فعلا تاوقتیکه حقیقت معلوم شود میگوئیم اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرند .

(۲) Laplase

وازآنرو کوهها ودره‌ها حادث گردیده است وسیارات دیگر نیزهمین منشاء دارندچنانکه عالم خورشید درآغاز یك توده واحدبوده وکم کم درظرف میلیونهاسال سیارات واقمار ازآن جدا شده وبحالت کنونی درآمده‌اند وهستهٔ مرکزی که ازآن باقی مانده همین خورشید است وچون علمای زمین شناسی معرفتشان باحوال اوضاع سطح زمین ودرون آن بسط یافت ازاینکه احوال زمین را دائماً درتحول وتغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین ازآغاز حالت کنونی رانداشته استوقتی بوده که گیاه وجانوری درآن ظهور یافتن وزیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد ودرخت وگل وگیاه روئید و جانوران بعرصه آمدند وهمواره احوال درتغیر بود وانواع مختلف جانوران ظهور کرده ومدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده وانواع دیگر ظهور نموده‌اند تاسرانجام نوع بشرپیدا شده است واین مطالب نیزهمه ازروی شاهدوبینه بثبوت رسیده ومسلم گردیده است وما بتفصیل وبسط آنها نمیپردازیم چه شرحش طولانی وازموضوع بحث این کتاب بیرون است وباید درکتابهای فنی جست .

ازهمه‌این مطالعات برای فیلسوف این عقیده ونظر پیش میآید که این عالم ازروز نخست چنانکه امروز می بینیم خلق نشده درآغاز امری ساده ومتشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع واختلاف داشته وکم کم ازحالت سادگی ویکسانی بیرون آمده واین طول وتفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد .

☆☆☆

پس ازیادآوری این مطالب اینك موقع آن رسیده است که ازرأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش درعلم وحکمت نسبت بعالم حیات مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیك ونیوتن نسبت بکلیهٔ عالم خلقت بوده است وبرسبیل مقدمه گوئیم :

بحث دراینست که انواع واصناف مختلف ازموجودات جاندار نباتی وحیوانی که درآب وخاك وهوای کرهٔ زمین دیده میشود آیا ازبدوخلقت چنانکه امروز می‌بینیم بوجودآمده‌اند یادرآغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته وبصورت های کنونی منتهی شده است .

تا نزدیك دویست سال پیش یعنی تاحدود نیمهٔ سدهٔ هیجدهم کسی چنین مسئله طرح نکرده بود انواع واصناف موجودات رامیدیدند وچنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهائی برای‌انواع مخلوقات ریخته وآنها را همین قسم خلق کرده وازآن پس تغییری دراحوال آنها دست نداده است انواع مختلف گیاه وجانور بنوع خودمحفوظ وباقی‌هستند وفقط افراد واشخاص بمقتضای قانونی که‌مشیت الهی مقرر داشته استمیزایندو میمیرند جزاینکه گاهی هم‌ازمسخ بعضی ازحیوانات یاافراد بشر یاانقراض بعضی ازانواع یااصناف سخن‌میرفت ولیکن‌درستی ونادرستی آن سخنان‌معلوم نبود ودرهرحال‌این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

فصل اول

از بعد از نیمهٔ سدهٔ هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد که شاید درانواع واصناف تغییر دست میدهد وازنوعی بنوعی متحول میشوند واین نظر ازآنرو پیش آمد که ارباب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار وانواع واصناف وچگونگی آنها را احاطه یافتند وبه نکاتی پی بردند که منشاء این فکر شد از جمله اینکه دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهائی دیده میشود یعنی از هیئت مقرری که بطورکلی برآن هیئت باید باشند تخلف میکنند واز قاعده خارج میشوند واصلا بسیار دیده میشود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییرمییابد چنانکه پرورندگان گل وگیاه ومرغ وخروس وجانوران دیگر این نکته را دانسته وازآن استفاده میکنند اصنافی از جانور وگل وگیاه مطابق میل خود می‌پرورند پس‌اگر هرنوعی قالبی دارد چه میشود که‌آن ناهنجاریها بروز میکند واین تصرفات وتحولات چرا وقوع مییابد؟ ونیز برخوردند باینکه اعضا واندام موجودات جاندار دوهرمحیطی متناسب باآن محیط است وچون محیط عوض میشود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول مییابد مثلا جانوری که درهوای خشك وگرم زیست میکند چون اورا باقلیمی که سرد وتر باشد ببرند پس ازمدتی احوالش متغیر میگردد تابا محیط تازه متناسب شود ونکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع جانوران افزون شد وآنها را بیکدیگر سنجیدند برخوردند باینکه مجموع انواع جانوان را چون درنظر بگیریم و موردتأمل قراردهیم می‌بینیم مانند زنجیری است که حلقه‌های مجاورش بیکدیگر شبیه‌اند اختلافشان جزئی است اما چون حلقه هائی راکه ازهم دور هستند مینگریم می‌بینیم تفاوتشان بسیار است وشباهتی بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هرحلقه از حلقهٔ مجاور پیشین بتحول برآمده باشدومجموع‌انواع‌جانوران‌یك‌رشته پیوسته‌مسلسل باشند که هر نوعی ازنوع دیگری که با او مشابهت تام‌دارد برآمده باشد و بنابرین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یك نوع بیشتر نبوده وازآن یك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمد که درهرتحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولها بسیار شد اختلافات که هرنوبت جزئی بود سرانجام کلی شده‌است چنانکه برحسب ظاهر مشابهت ازبین رفته است.

☆☆☆

برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اندکی پیش افتادیم اینك گوئیم آنچه درسدهٔ هیجدهم نسبت باین‌نظر برای دانشمندان پیش‌آمده بود بسیار اجمالی ومبهم وغیر موجه بوده ومورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم وبصراحت حکم نکرده واسباب وعلل آن را نیز بیان ننموده بود. نخستین کسی که مسئله را بجد با بیان علمی عنوان کرده درآغاز سدهٔ نوزدهم لامارك (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد براینکه موجود جاندار

---

(۱) Lamarck

درآغاز بسیار ساده ودر مرتبهٔ پست بوده سپس کم کم متحول شده وتنوع وطول وتفصیل یافته است واوعلت واسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور درآن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما وسرما وخشکی وتری خاك وآب ومانندآن در اعضا وجوارح وساختمان بدن تأثیر کرده واختلافاتی که دراین کیفیات روی داده اقتضاهای تازه پیش‌آورده واحتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع‌آن احتیاج ها ومتابعت اقتضاها تغییر یافته وهیئت تازه اختیار کرده واین احوال تازه دروجود آن جانور کم کم عادت وطبیعت ثانوی شده ودر توالد وتناسل بارث منتقل گردیده وباینطریق ازیك نوع بنوعی دیگر تحول دست داده وتنوع پیدا شده است .

توجیه وبیان‌لامارك درتحول موجودات وتنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جز این که افکار اهل علم برای قبول این‌رأی هنوز پخته ومستعد نشده وبنابرین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید وهرچند جسته‌جسته بعضی از صاحبنظران در آلمان و انگلیس و فرانسه درتحول انواع‌اظهار عقیده میکردند مسئله بطورجدی طرح نشد تااینکه سی‌سال پس ازوفات لامارك‌فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خودرابنام‌منشأ انواع منتشر ساخت وقضیه‌را درست‌موجه وباحسن بیانی که بکار برد خاطر بیغرضان راقانع نمودایست که‌حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش ازاین اشاره کردیم چون بصیرت ارباب علوم طبیعی در اصناف و انواع واحوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری از ایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این فکر پیش‌آمده بود که چنین مینماید که انواع تبدل میبابند واز یکدیگر برمیآیند مشکل در اینجا که این امر ازچه رو وازچه سبب واقع میشود . لامارك تأثیر محیط (۲) را سبب دانست داروین این تحقیق را تکمیل کرد باین که موجودات جاندار برای زندگی وبقای شخص ونوع خود کوشش میکنند (۳) ودر این کوشش آنها که مستعدتر و مجهز ترند کامیاب میشوند ومیمانند (٤) وازاین‌رو مانندآنست که طبیعت آنها راکه شایسته ترند برای بقا انتخاب میکند وباین طریق موجودات رو بکمال میروندو البته‌دراین کامیابی وانتخاب طبیعی (۵) تأثیر محیطنیز مدخلیت داردزیرا که هیچ‌موجودی بامخالفت با مقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانشان بامقتضیات زمانی‌ومکانی و کیفیات دیگر متناسب‌است چون‌برای بقا شایسته‌ترند وآنها که نیستند ازمیان‌میروند .

پس چون باین اصول پی‌بردیم وپذیرفتیم صورت واقعه چنین میشود که موجودات

Influence du milieu (۲) Transformisme (۱)
Survivance du plus apte (٤) Lutte pour la vie (۳)
Selection naturelle (۵)

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که دراثنای تناسل برای متابعت بامقتضای حال پیش میآید دروقت زادن همه یکسان نیستند و بایکدیگر تفاوتهای جزئی دارند پس همهٔ آنها برای بقا میکوشند وهر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب میشوند وآنچه در وجود آنها از اسباب ووسایل پیشرفت وکامیابی بوده بارث ببازماندگانشان منتقل میشود وباین طریق در آن نوع (۱) واحد اصناف (۲) مختلف ظهورمیکند و بمرور زمان در ضمن این عمل تفاوتهای جزئی که میان اصناف بوده شدت میبابد وسرانجام اختلافات چنان کلی میشود که بدرجهٔ فصل منوع میرسد واز نوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد واز آنها هر کدام که شایسته ترند باقی میمانند وآنها که کمتر شایسته اند یامنقرض میشوند یادرحالت پستی ووقوف می ایستند .

تبدل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارك مبتنی کنیم امری امکانی واحتمالی میشود چون از تأثیر محیط است پس اگر محیط مختلف شود واختلافش شدید باشد تبدل واقع میشود وگرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری وحتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و در اینکه آن وجود دراین کوشش کامیاب میشود که صالح تر وشایسته تر باشد نیز خدشه نمیتوان کرد .

پس بنابر رأی داروین یعنی قانون تبدل انواع باید فرض کرد که موجودات همه درآغاز خلقت چنانکه امروز هستند خلق نشده اند نخستین جاندار نوع واحد بوده ودر مرتبهٔ بسیار پست وساده چنانکه نمونهٔ آن امروزدردست است. آنگاه برحسب قواعدی که مجملا بیان کردیم درظرف چندین کرور سال تنوع دست داده وانواع بمقتضای همان قواعد همواره روبکمال رفته ودراین تکامل دورشته شده یك رشته گیاه ودرخت ویك رشته جانور گردیده وجانور ازمرتبهٔ پست نخستین مراحل چند ازقبیل صدف واسفنج ومرجان که بگیاه بیشتر شباهت دارند پیموده ازمراتب هوام وحشرات گذشته واستخوان دار شده وانواع چهار پایان ظهور کرده وبمرتبهٔ سگ وفیل وخروس وبوزینه رسیده وحیوان دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده وخودرا اشرف مخلوقات میداند درسرهمه قرار گرفته و عرصهٔ جهانرا برهمه موجودات تنگ کرده است .

قرائن وشواهد ودلائل علمی بردرستی فرض تبدیل انواع فراوان است ولی ما نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم چه این مختصر گنجایش ندارد ازغرض ماهم بیرون است چون مراد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین وفرض تبدل انواع چیست کسانیکه بخواهند کاملا بحقیقت آن پی ببرند باید بقدر لزوم ازعلوم طبیعی وچگونگی طبقات وانواع واصناف گیاه، جانور در اقالیم مختلف کرهٔ زمین وتشریح وبدن آنها و

Variété (۲) Espése (۱)

چگونگی تکوین ونمو نطفه وجنین هریك ازحیوانات وانسان وبسیار چیزهای دیگر آگاه شوند وتااین معلومات بدست‌نیامده اظهارعقیده مثبت‌ومنفی دراین‌باب روانیست همینقدر گوشزد میکنیم که بامعلومات امروزی ازراه علم نمیتوان این‌فرض راباطل کرد وعلمای فن همه تصدیق کرده‌اند ومنکران فقط آنها هستند که این فرض رابـا عقیدهٔ دینی خود منافی میدانند یعنی کسانیکه بظاهر عبارات تورات متعبدند ومقیدند که چگونگی خلقت موجودات راآنسان که درسفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشندونیز چون دیده‌اند کـه بعضی ازمعتقدان فرض تبدل انواع مسلك طبیعی ودهری دارد نتیجهٔ این فرض را فساد عقیده وتباهی دین پنداشته‌اند .

البته کسانیکه بظاهرعبارات توراتایمان‌دارند وبخدای‌شخصی معتقدند یاتصورشان از ذات باری چنانست که باید اورا نظیر مجسمه ساز وکوزه گر وتجار بدانند ومقامش را نظیر پـادشاه وامیر بپندارند ومبـانی عقیدهٔ دینی ایشان چنین باشد مـورد ملامت نیستند کـه درانکار فرض تبدل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که بـر آنهـا هست اینست که چرا دین را مبتنی براین عقـاید و تخیلات کرده‌اند عجب از کسانی است که نه بتورات معتقدند نه‌خدا را شخص می‌پندارند ونـه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند وتصدیق دارند که رابطهٔ علت ومعلول قابل انکار نیست وخداوند تعالی هم‌کار را بأسباب میکند باوجود این اصرار در انکار رأی داروین دارند بعقیده مـا کسیکه فرض تبدل انواع را مؤدی بانکار صانع میداند مـانندآنست کـه اگر بگویند فلانکس‌بواسطهٔ سرما خوردگی بیمار شد یـا بفلان مرض مرد یـا بواسطهٔ مزاوجت با زوجهٔ خویش فرزندآورد یـا سبب پیری وغصه ریشش سفید شدیا بگویند درخت ازتخم روئید وبواسطهٔآب وهوا پرورش یافت یابگویند ازتابش‌آفتاب ازدریا ابر برخاست وبر زمین بارید یابگویند این‌پهلوان از آن پهلوان‌زمین خورد بسبب اینکه مانند اوقوه بدنی وعلم کشتی گیری نداشت جواب بدهدانکار صانع میکنید زیرا اینها همه‌کار خداست وشگفتی این کمتر ازحال کسانی نیست که رأی داروین‌را مستند انکار صانع قرار میدهند وحال‌آنکه رأی داروین یکی ازنظریاتی است که مسجل میکند که جریان امور عـالم برضابطه ونظام مقرر محفوظ است واین امر بهترین دلیل است براینکه عالم حقیقتی دارد وهرج‌ومرج نیست‌وبقول معروف دنیاصاحب دارد وهمچنانکه هیئت‌جدید ازتحقیقات کپرنیك وکپلر ونیوتن گرفته تافرض لاپلاس کلیهٔ عالم جسم بیجان رادر تحت‌نظام وقاعده واحد درآورد ردی‌داروین نیزدرکلیهٔ عالم‌حیات همین‌کار راکرد واین هردورای بخوبی مینمـاید که چگونه وحدت است که ازاوکثرت برمیآید وازاینرو راه وصول بتوحید را برای مانزدیك میکند وحقیقت اینست که ایمان امریست باطنی ووجدانی هرکس متمایل بایمانست رأی داروین رانیز دلایل توحید میشمارد وآنکه طبعش‌مایل به بی‌اعتقادیست بدون رأی داروین هم‌منکر است .

بعضی هم نمیخواهند زیر بار فرض تبدل انواع بروند ازآنروکه بنابراین فرض نسبت انسان بحیوان میرسد وبوزینه نژاد میشویم وبانسناس خویشی پیدامیکنیم . حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانه است ودراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هرکس شرافتش بخصایل وشایستگی اوست وباصل ونسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت ومزایائی است که بر حیوان داشته باشد اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست واگر ندارد فرشته نژاد هم که بـاشد بی‌شرافت است ضمناً بد نیست گوشزد کنیم که ازتحقیقات امروزی چنین بر میآید که حیوانی که انسان فرزند اوست هیچیك ازانواع بوزینه‌هائی که امروز دردنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه مـا بیرون است .

ایـراد بزرگ دیگری که بررأی داروین میتوان گرفت اینست که بنا بر این رأی جنگ‌وجدال اقوام وملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است وحق باکسی است که نیرومند است وغالب‌میشود وناتوان مغلوب مظلوم نیست واگراین سخن مقبول باشد صلح طلبی وسلامت خواهی ورأفت ورحمت خلاف طبیعت خواهد بود وباید گذاشت مردم یکدیگررا بدرند وهرنوع سبعیت مرتکب شوند وکسانی‌هم هستند که این ادعارادارند.

این اشکال نظر بنتایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است ودفع آن آسان نیست وهرچند میتوان گفت احساسات قلبی ما درجریان امـور طبیعت تأثیری ندارد واو کارخود رامیکند وبناله وفریاد ما دست ازروش خود برنمیدارد چنانکه طوفان وزلزله وانواع آفات وبلیات هرروز نازل میشود و مصائب تـاب نیاور ببندگان خدا میرساند اما بنظرما جواب حسابی‌آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات وبقا مستلزم‌آن نیست که افراد یاجماعات نوع بشربا یکدیگر جنگ‌وجدال داشته باشند کشمکش نوع بشربا عناصر وعوامل طبیعت وجانوران موذی خرد ودرشت باید باشد. عقلی که خداوند بانسان داده برای اینستکه مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد تابمناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر وشایسته تر شود و دراین کوشش و کشمکش [1] افراد بشر و اقوام وملل هرچه بایکدیگرمساعدت وتعاون کنند راه‌آسانتر وکامیابی نزدیکتر میشود وتنازعی که میان ایشان است ازمقصد دورشان میسازد . حاصل اینکه کوشش انسان ازراه علم و عقل وتعاون وتدبیراست نه بنفاق واختلاف وبا چنگال و دندان مانند ببروپلنك وسپریا آلات وادواتیکه جایگیر آنهاست البته درمیان افراد یاجماعات بشرهم سرانجام هرکدام شایسته‌ترند باقی میمانند وآنها که شایستگی ندارند ازمیان میروند اما اینکار بطبیعت و بتدریج واقع میشود وجنگ وجدال وسبعیت لازم ندارد .

درپایان سخن باید بگوئیم که داروین تبدل انواع را سرسری پیش نکشیده است سالهای دراز در آن مطـالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بـود براین فرض وارد بیاید وبنظرش رسیده یادیگران کرده‌اند مورد تأمل ومداقه قرار داده وراه دفع

آنرا یافته وفقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینستکه اعتقاد بتورات چه ضرور وفرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که درهرقدم برای شخص نکته سنج خنده‌آور است چه‌لزوم ومخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدل‌وتحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چراجاندار شده است پس علاوه براینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً در حال تغییر است درنظرمحقق محتاج بموجد است ظهور جان و وقوهٔ حیات هم درجسم بیجان مبدألازم دارد وآن مبدأ هنوز برعلم مکشوف نشده است .

واما راجع بملاحظات‌اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی وتکاملی بآن رسیده‌اند پیدایش عواطف قلبی است که در انسان بوجودآمده است واگر انسان میخواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم ومروت وکرم و شجاعت ونوعدوستی وغیر خواهی است بپرورد ودرعین اینحال کوشش در راه حیات وبقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبیعه جریان خواهد داشت بلکه مجاهدهٔ‌اخلاقی خود درمرحلهٔ انسانیت همان کوشش برای حیات است بعبارت دیگر کوشش برای بقا وحیات در انسان بصورت مجاهدهٔ اخلاقی باید باشد وخواهد بود .

مبحث رأی داروین وبیان فرض تبدل انواع درواقع جمله معترضه برای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود بنا براین باین اندازه اکتفا میکنیم وبازرشته سخن رادنبال‌مینمائیم ونیز تصریح میکنیم که تصدیق ما بررأی داروین فقط بربنیاد تبدل انواع و تحول وارتقاء موجودات است ومعتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است وبعد ازین بازباید دراینباب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱ـ شرح حال او

هربرت اسپنسر(۱) که درسدهٔ نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده درسال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر وجدش معلم مکتب بودند خود اوهنگام تحصیل بریاضیات وعلوم فنی مایل بود و مهندس شد اماتحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت ومعلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات وتحقیقات شخصی کسب کرده بود ، ازآغازعمر بمباحثات سیاسی ودینی وفلسفی رغبت داشت از مطالعات درعلوم طبیعی نظر تحول وتکامل برایش پیش‌آمد و برآن شد که یك رشته تصنیفها

Herbert Spencer (۱)

بعنوان فلسفهٔ ترکیبی (۱) مبتنی برهمان نظر تصنیف ونشر کند ودراین وقت چهل‌سال داشت ونزدیك بچهل سال برای این‌مقصود رنج کشید ومزاج علیل وضعف پیری را مانع قرار نداد . زمانی که باین کارهمت گماشت کتاب داروین درنیامده بودچون آن کتاب‌منتشر شد اسپنسردر فلسفهٔ خودراسخ‌تر گردید وازتحقیقات داروین نیزاستفاده کردپیش‌ازآنهم از لامارك بهره‌برده بود.

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی واز خیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل ذوق نبود شورعشق نداشت چنانکه تأمل هم اختیار نکرد در نویسندگی شیوه‌اش بسیار ساده وبی‌آرایش ولیکن نگارشهایش چنان‌روشن ومفهوم بود که مانند کتب ادبی دلپذیرمیشد بمفاخروامتیازات وجاه ومال‌اعتنا نداشت ودارای بضاعتی نشدچنانکه‌تصنیف‌هایش بوسیلهٔ پیش فروشی واعانه بچاپ رسید .

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمیداداما فطرتی سلیم داشت آمالش‌همه شرکت در پرورش‌آدمیت بود هرچند میدانست که‌این مقصد بسی دور وراهش درازاست ومشکلات بسیار درپیش دارد ولی متوجه بودکه نباید زمان حال راهمیشه پیشنهاد خود داشت وبآینده نیز باید نگران بودو ازکلمات اوست که بلندترین آرمان اخیاراین‌است که درآدم سازی شرکت کنند اگرچه اهتمامشان‌غیر محسوس باشدومجهول بماند .

اززمان‌جوانی‌تادم پایان عمر بنگارش‌مقالات ورسالات‌اشتغال داشت‌ولیکن‌تصانیف معتبرش همان کتبی است که بعنوان فلسفهٔ ترکیبی تدوین کرده وعبارتست از کتاب مبادی نخستین (۲) و اصول جانشناسی (۳) واصـول روانشناسی (٤) و اصول علم مدنیت (٥) و اصول اخلاق (٦) .

عمرش از هشتاد وسه سال بیش شد و ۱۹۰۳ درگذشت.

۲ ــ فلسفهٔ او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است مبتنی برعلم است یعنی‌تنها بتفکر وتخیل ساخته نشده وبنیادش برمعلوماتی است که از راه علمی یعنی‌مشاهده‌وتجربه و استقراء و استنتاج فراهم‌آمده است و فلسفهٔ ترکیبی از آنرو خوانده شده که نتایج علوم مختلف راکه متفرق و پراکنده است جمع‌آوری و ترکیب کرده وازآنجادرمباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است .

کتاب اول از مجموعهٔ فلسفهٔ ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

---

(۱) Synthetic philosophy معنی این‌کلمه را بعد خواهیم کرد

(۲) First principles (۳) principle of Biology (٤) principles of psychology

(٥) Principles of sociology (٦) Principles of Ethics

نام دارد در این کتاب درآغاز چنین عنوان میکند که در روزگار ما دین باعلم وحکمت معارضه دارد ازآنجهت که ارباب ادیان واهل‌علم درقلمرویکدیگر مداخلهٔ ناروامیکنند و نیز هردو گروه ادعای بیجا دارند . ادعای‌بیجا این است که از امری که برترازادراك انسان است یعنی ازذات مطلق سخن میرانند هرچند ادیان هرچه بالاتر میروند بیشتر بعجز از ادراك و معرفت آن‌ذات‌معترف‌میشوند ومشکل اینجاست که عقل بشرازیکطرف برای هرامری علت میجوید و از طرف دیگر ازدور و تسلسل امتناع دارد علت بی‌علت را هم نه مییابد و نه فهم میکند چنانکه کشیش چون بکودك میگوید دنیا را خداخلق کرده است کودك میپرسد خدا را که خلق کرده است واین همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امرسازگار کردن قدرت کامله باعدالت تفضل ووجودخیر و شر وجبر و تفویض و مانندآنها ازاینجا برخاسته‌است ادعای اهل علم هم دراین مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان‌ومکان وحرکت ونیرو و قوهٔ مدرکه و مانند آن بیجاست زیراکه علم جزتحدید امور چیزی نیست وحال‌آنکه ذات مطلق نامحدود است ونیزعلم قیاس‌کردن و نسبت دادن‌چیزی است بچیز دیگر در صورتیکه بیرون ازذات‌مطلق‌چیزی نیست که باوقیاس و نسبت‌کرده شود وآنچه علم میتواند بر اوتعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است.

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارندکه از بی نشان نشان‌بدهند وخدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی‌نمایندکه توانائی بسیارو هوا وهوس فراوان‌داردمهر میورزد وکینه میجوید و همواره بانتظار نشسته است‌که هدیه وتعارف‌باو بدهندومدحش کنند و تملقش بگویند ونیزباید ازاموری‌که حس وعقل وادراك انسان‌براو‌تعلق‌میگیرد صرف‌نظرکنند وباهل علم بگذارندتااز راههای علمی بآن برسند.ازآنطرف‌اهل‌علم‌هم باید بدانندکه جز براموورنسبی وعوارض‌دسترسی ندارند وازآنچه قابل‌ادراك‌نیست‌دست بدارند و منکرهم نباید بشوند .

باین طریق معارضه دین وعلم از میان میرود اولیای دین‌از اتهام بری میشودکه ادعاهای ایشان‌منافی عقل است اهل‌علم هم از حملات متدینان آسوده میشوندوتعلیماتشان منافی دین ومایهٔ فسادعقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم ودین مشکلات در پیش دارد وعلت عمدهٔآن کوتاهی‌فهم‌عامه است‌که معبودی‌که از جنس خودشان نباشد نمیتوانند فهم‌کنند و قابل پرستش نمیدانند اما باید متوجه‌بود که این عیب بزودی‌وآسانی رفع نمیشود وتاعامه عقلشان رشدنکرده است بزوروشتاب‌عقیدهٔ سخیف راازایشان‌نمیتوان گرفت‌که اگر بیك‌صورت برود‌بصورت دیگر میآید ولی هیچ عقیدهٔ سخیفی هم‌نیست‌که حقیقتی دربر نداشته باشد واگرصاحب عقیده‌ای صمیمیت‌ونیت خیرداردباید اغماض‌کرد ومحترم داشت .

پس باید معلوم باشد‌که امری هست‌که دانستنی نیست و اهل علم هرچه معرفتشان

برامور دانستنی بیش میشود بیشتر بآن امر ندانستنی بر میخورند زیرا که امور دانستنی عوارضی ازامر ندانستنی میباشند وچون این فقره مسلم شد میپردازیم به آنچه دانستنی است .

☆☆☆

پیش ازاین گفته ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی وریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز ازقلمرو فلسفه بیرون‌رفته ومتعلق بفنون‌شده است . اکنون اسپنسرمیگوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث درامر ندانستنی است وبحس و ادراك انسان درنمیآید (همین عقیده ایست که کانت هم‌ببیان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی میماند ومعنی آن چه‌خواهد بود ؟

بنا بر بیان اسپنسر معرفت‌سه درجه دارد درجهٔ نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده وجزئی است چنانکه عوام دارند درجهٔ دوم معرفتی است که‌نیمه توحید یافته است وآن علوم‌وفنون‌است‌همچون گیاه شناسی وجانور شناسی وزمین شناسی وستاره شناسی ومـانندآنها درجه سوم که درجهٔ اعلی است معرفتی است که‌کاملا توحید یافته است وآن فلسفه است .

توضیح آنکه معلومات عامه‌همه جزئیات است یااگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند اینکه قند شیرین است ونمك شور است وعلف سبز است وآسمان کبود است چون معلومات کلیت یافت ودرتحت قواعد درآمد علم‌میشود مانندآنکه درعلوم وفنون مختلف ازقبیل آنچه یاد کردیم ملاحظه کرده‌اید . فلسفه آنست که‌اصول کلی بدست‌آوریم که قوانین علمی درتحت‌آن اصول‌واقع گردند وازآن استخراج شوندوآن اصول کلی فرضیاتی‌هستند که درآغازآنها رابرسم علی‌الحساب میپذیریم سپس‌اگر دیدیم که بامشهودات وتجربیات موافق درآمدند وتخلف نکردند مسلم میداریم چنانکه خواهیم دید وهرچه این اصول کلی‌تر باشد یعنی انواع زیادتر ازامور درتحت‌آنها واقع شود فلسفه‌ای که‌ازآنها ساخته شده کاملتر وپسندیده تراست چنانکه‌وقتی میتوانیم فلسفه‌راکامل بدانیم که همه امورجهان را بتوانیم ازیك اصل کلی بیرون‌آوریم .

مثلا ازمعلوماتی که درعلوم‌فیزیك وشیمی بدست‌آورده‌ایم باین‌قاعدهٔ کلی رسیده‌ایم که‌جسم فانی نمیشود ونیروهم باقی است واگر بیك شکل کاسته شودکاستنش بشکل‌نیروی دیگر درمیآید یعنی‌نیروها بیکدیگر متبدل‌میشوند چنانکه گرمی بقوهٔ‌برق وبرق بگرمی متبدل میشود واین هردو نورمیدهند پس شاید که همه نیروها درواقع احوال مختلف‌از نیروی واحد باشند ومیدانیم که حرکت هم وجهی ازنیروست بلکه‌آثار وقراین چنین مینماید که جسم نیزشکلی ازنیروباشد وبه نیرو متبدل تواند شد قوای بدنی وحیاتی راهم که یافته‌ایم که شکلهائی ازنیرو میباشند وبنا براین ازهرطرف میچرخیم مشهودات و تجارب مادلالت میکنند براینکه هرچه‌هست نیروست ونیرواگر اشکالش مختلف ومتبدل

است و آنها امور نسبی هستند اساسش کم و بیش نمیشود واین اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که مارا بمقصد نزدیك میکند (۱) ازاین گذشته شکلها وظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی از امور نسبی هستند امـا حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد وازاینجا باز رسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنـام آن سخن میگویند وازاو نشان میدهند واهل علم آنرا میجویند وگـاهی هـم منکرش میشوند .

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته مارا بفلسفه نزدیك میکند امـا هنوز کافی نیست و باید یك قاعدهٔ کلی بدست آوریم که بدانیم همهٔ امور جهان تابع آن میباشند. اسپنسر معتقد است که این قاعده را بدست آورده است وآن قانون تحول و تکامل است(٤) که تا اندازه‌ای که ما یافته‌ایم جریان احوال جهان وجهانیان مظهر این قاعده است . باین معنی که چون درعلوم وفنونی که دانشمندان ترتیب داده‌اند بدرستی مینگریم می بینیم همه درواقع تـاریخ تحولات عوارض وحوادثی میباشند که موضوع آن علوم و فنونند وچون درآن حوادث بدرستی نظر میکنیم درمییابیم کـه نخستین امری که واقع میشود اینست که اجزا وعواملی پراکنده یکجا فراهم میآیند وباهم ترکیب ودرهم فشرده میشوند وتراکم مییابند (٥) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات وقطرات آب و بخار که درهوا پراکنده‌اند بهم نزدیك ومجتمع میگردند وهمه حوادث وعوارض این حال رادارند تاآنجاکه هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی درآغاز اجزا وذراتی درفضا پراکنده بود کم کم بصورت ابر رقیقی گرد آمده (٦) ودر ظرف زمانی

---

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله رابدرستی دریابند باید ازاصول علم فیزیك وشیمی وعلم حرکات وقوی آگاه شوند و مخصوصاً (معلوم کنند که برحسب تحقیقات صدسال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است ازذرات وازاجزای تقسیم ناپذیر که ابعـاد دارند و برهم قابل تقسیمند اما بالفعل منقسم نیستند (درزمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که اجزای لایتجزی هم ازاجزای خردتر مرکبند که درواقع الکتریسته مجسم میباشند) وباید ازحقیقت نور وحرارت والکتریسته ومغناطیس چنانکه دراواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند ومعلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشد وهمه بیکدیگر متبدل میشوند واحداث حرکت هم میکنند بلکه حرارت خودجز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست وامروز اهل علم درکمال دقت معین ومشخص میکنند که ازهرمقدار حرارت چه اندازه حرکت یانور یاالکتریسته احداث میشود واین نیروها بشکلهای مختلف درمیآیند امامقدار جمعی آنها کم وبیش نمیشود ودراین کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم بپردازیم که آنها خود چندین برابراین کتاب تفصیل دارد و بنابراین هرجا یاد ازاین امور میکنیم ناچار باشاره میگذرانیم وفرض میکنیم خوانندگان آن معلومات رادارند .

L'inconnaissable (۳)   L'absolu (۲)

(٦) وبهمین جهت اروپاییان این حالت · Comcentrat on (٥)   Evolution (٤)
واینمرحله از جهانرا Nébuleuse یعنی حالت ابری میخوانند ودرآسمان جهانهانیکه باینحالت باشند بسیارندکه بـا دوربین و بعضی هم باچشم دیده میشوند وآنها رابهمان اسم میخوانند و دانشمندان ماستاره سحابی میگفتند .

دراز متراکم گردیده وخورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر ورقیق تر از آنکه امروز می بینیم ودر اثنای متراکم شدنش پاره‌ها ازجسمش جدا شده سیارات را تشکیل داده است آنسان که کانت ولاپلاس بیان کرده‌اند (۱) ونیز بوجودآمدن موجودات جاندار ازگیاه وجانور وانسان براین روش است که اجزاء وعناصر پراکنده از اطراف فراهم می‌آیند واندام آن موجودات‌را تشکیل میدهند حتی اینکه صورت بستن تصورات وتصدیقات وافکارهم درذهن انسان بهمین‌وجه واقع میشود ودرمیان افرادبشر نیز تشکیل خانواده‌ها و قبایل وامم ودول بهمین طریق است که اجزاء پراکنده ناپیوسته بهم می پیوندند و مرتبط میشوند جزاینکه این گردآمدن وبهم پیوستن باین‌وجه دست میدهد که حرکات شدید وتندی که در اجزا بود کم کم کند وخفیف میگردند وبسکون نزدیك میشوند ودر ضمن ارتباط وبستگی آنها بیکدیگر همواره افزون میشود چنانکه درهیئت مدنیت هرچه قوت جسامعه بیش میگردد حرکات آزادانهٔ افراد محدود میشود ودر عسالم طبیعت نیز چنین است .

این بود امر نخستین درتحول وتکامل ولیکن این گردآمدن ومتراکم شدن تنها در مجموع اجزا نیست بلکه دردرون آنهسا هم این عمل واقع میشود و کم کم‌مجموعه‌-های کوچکتر در درون مجموعهٔ بزرگ صورت می‌بندد چنانکه خوشهٔ بزرگ انگور از خوشه های کوچکتر مرکب است وچون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت رابا حالت اولیه بسنجیم تشابه ویکسانی (۲) که درآغاز درکل وجود بود بدل باختلاف وتنوع (۳) شده‌است چنانکه مادهٔ‌اولیهٔ جهان درآغاز متشابه ویکسان بودسپس خورشیدوسیارات‌واقمار پدیدآمدند وتخم گیاه چیزی ساده ومتشابهست چون‌نمومیکندتنه وشاخ‌وبرگ وگل‌ومیوه میشودوحیوان درآغازنطفهٔ ساده‌است‌سپس‌اینهمه طول وتفصیل پیدا میکند وانواع جانداران هم بطوریکه لامسارك وداروین بیان کرده‌اند ازوحدت بکثرت وتنوع رسیده‌اند واین کیفیت درجمع امورحتی دراوضاع اجتماعی بشری واحوال روحی وعقلی انسان مشاهده میشود واین تفصیل وتنوع(٤) امر دومی است کسه لازمهٔ تحول وتکامل است وباتراکم واجتماع همراه است .

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که اجزاء پراکنده جمع شوند واز همجنسی بنا همجنسی بیایند بلکه باید دراین‌ضمن از بی‌نظامی بنظام (٥) برسند واین امر موسوم است ازلوازم تکامل که قاعدهٔ‌کلی وجود است‌خواه جاندار باشد خواه بیجان چه‌با شعور باشدچه بیشعور وخلاصهٔ‌آن اینستکه اجزاءجهان ازحالت‌همجنسی وپراکندگی وبی‌سامانی

---

(۱) ومادر صفحهٔ ۹۵ بآن اشاره کرده‌ایم .

(۲) Homogénéité که همجنسی هم میتوان گفت (۳)Hétèrogénéité که ناهمجنسی هم میتوان گفت .

(٤) Différentiation (٥) Ordre déterminé

کم کم و بطول زمان بحالت ناهمجنسی واجتماع وسامان میآید واین سیر تکاملی در تحت تأثیر نیروهائیست که برعالم حکم فرماست وبنیادش همان‌قاعدهٔ محفوظ بودن نیروست .

این حکم که برجریان امر عالم وسیر تکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب و مشهودات‌ماست وتااندازه‌ای صادق است که مشاهدات وتجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که درآن زیست میکنیم وبحس وشهود مادر میآید وبرای مدتی ازگذشته وآینده که حس وتعقل مـا ازروی قرائن وامارات میتواند برآن احاطه کند وگرنه حکم مطلق نمیکنیم ومدعی نیستیم کـه بکلیه قـوه خلاقیت خدا پی برده‌ایم ونمیگوئیم اینست وجـز این نیست اینقدر هست کـه علم تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است .

باز ازمشاهدات وتجربیـاتی که کرده‌ایم برمیآید که جریـان امور جهـان بررفت وبازگشت وجزر ومداست واین حکم نیزکلیت دارد وچنین مینماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قـاعده حکمفرماست یعنی چنـانکه اشاره کردیم اجزاء جهـان در ضمن تراکم وتنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تابجائی که نیروهـای درونی دیگر تـاب مقاومت بـاموثرات بیرونی نمیآورد وصعود تکاملی چـون بنهـایت رسید نوبت بنزول و انحطاط میآید تجمع بدل بپریشانی میگردد ومرکب روبانحلال (۱) میگذارد تادوباره بحالت پراکندگی‌وبی‌نظامی‌وهمجنسی که ازآن بیرون‌آمده‌بود بازگردد واینحالت راهم اکنون درجهان طبیعت میبینیم وشاید که این انحلال وحرکت جزری همچون بغایت‌رسید بازحرکت مدی راازسرگیرد .

اینست بیان بسیار مجملی ازقانون تحول وتکامل که آنرا نشو وارتقاء هم ترجمه کرده‌اند وبنیاد فلسفهٔ هربرت اسپنسر وموضوع تحقیقات اودرکتاب «مبادی نخستین» میباشد ودرتصنیفهای دیگرش که اینك بآنها اشاره خواهیم نمود ازجنبه های دیگرآنرا تکمیل نموده است واین فلسفه یالااقل اصول وکلیاتش امروز درنزد اهل علم مقبول و مسلم است باآنکه البته مشکلات ومجهولاتی هم‌دردنبال خود باقی گذاشته است .

قانون تکامل چنانکه ازبیان مختصری که کردیم برمیآید تنها مربوط بعالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم‌هست ودراین نوع موجودات بسیار ظاهرتر ومهم تراست وهربرت اسپنسر راجع بجانداران نیز دوجلد کتاب «بنام اصول جان شناسی» (۲) دارد که‌اگربخواهیم‌ازمندرجات‌آن‌سخن بگوئیم هراندازه بفشاریم بیش ازگنجایش این کتاب تفصیل برمیدارد همینقدر اشاره میکنیم که‌آن فیلسوف جان داشتن‌را چنین تعریف میکند که هرموجودی که روابط درونی اوهمواره ازروابط بیرونیش متابعت کند یعنی احوال اختصاصی وجوداوبا مقتضیات خارجی‌دائماً سازگار شودجان‌داراست وهرچه‌این سازگاری

Principles of Biology (۲) Dissolution (۱)

تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان در جسم بیجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کرهٔ زمین در ضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب ومساعد شده است وجانداری که ظهور کرده البته در حالتی که بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده وچنانکه لاماك وداروین تحقیق کرده‌اند بواسطهٔ محیط وتأثیرمحیط واینکه احوال موجود جاندار بارث بنسلش منتقل میشود وبنابر قاعدهٔ کوشش زندگانی و بقای اصلح وانتخاب طبیعی (۱) نظر بتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقضیات است موجودجاندار ساده همواره تحول یافته‌ومتنوع شده ورو بتفصیل وتکمیل رفته است.

☆☆☆

بعقیدهٔ هربرت اسپنسر این تحول وسیرتکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست برای اینکه ارتباط موجود جاندارباعالم بیرونی همواره بهتر وبیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط بمدارك ومشاعر جانداران طول‌وتفصیل‌مییابد وپایه ومایه ادراك‌وشعورش افزون میشود و از ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست ازقبیل صدف و اسفنج وکرم که حتی حواس ظاهررا هم تمام دارند تافکرعمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث میکند وپی بعلت ومعلول میبرد وقیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد ازدرجات و مراتب شعوراست واحساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی وتمایلات وارادات انسانی نیزهمین حال را دارد یعنی بتدریج درجانداران نمو میکند ودرضمن ارتقاء نسل‌ونژاد روبکمال میرود چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوهٔ وهم حیوانی است وجان‌وروان یعنی قوهٔحیاتی حیوانی وقوهٔ عقلی انسانی ازیك‌مایه و یك سرچشمه‌اند که برحسب قانون تحول وتکامل سیرمینمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل‌علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثردر جمادات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد و دراین باب تأمل داردبلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی‌است یااینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی میباشد تمایل او براین قسم دوم است .

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفهٔ تحول وتکامل دارد وحاصل آن اینست که مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است اما درنوع نه در افرادباین معنی که از روز نخست انسان با ادراك و عقل بدنیا نیامده و این مدرکات ومعقولات‌را ازعالم دیگر نیاورده است‌وبتدریج وبطول‌زمان بمشاهده وتجربه دارا شده است اما این مدرکات که بتدریج و بمرور دهور برای‌اودست

---

(۱) مسائلی است که در بیان رأی داروین باجمال بیان کرده‌ایم.

داده در وجود او ذخیره شده و بارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید ازشکم مادر که بیرون میآید مدارك ومشاعری دارد که دروجود او نهفته وبحال استعداد است و زندگانی وتجربه وتربیت آنرا میپرورد بفعلیت میآورد واز ایـن سبب است که حیوان چون این میراث را ندارد ممکن نیست بتربیت دارای آن مـدرکات و معقولات شود .

نوع این مطالب را که در این چند سطرخلاصه کرده وباشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر در دوجلد کتاب کلان موسوم باصول روانشناسی (۱) با شرح وبسط بیان کرده و مدارج جانداران را در مدارك ومشاعر وآلات واعضاء آنرا از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع ودماغ انسانی تفصیل داده است.

☆☆☆

فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر که اینك بآن مشغولیم و درده مجلد تدوین شده سه جلدش دربیان ظهورمدنیت یعنی هیئت‌های اجتماعی بشراست که آنرا اصول علم مدنیت(۲) نامیده وسی سال در تدوین آن کوشیده است .

خوانندگان ما بیاد دارند که علم مدنیت را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کـرد فیلسوف انگلیسی باین علم شرح وبسطی وافرداد وبنیادش را برفلسفهٔ تکامل نهادو پس از آنکه تحول وتکامل را درعالم بیجان بیان کرد بعالم جانداران رسید وچگونگی تحولات حیات را نمود وپس ازتحقیق در چگونگی جان باحوال روان پرداخت وتکامل رادر این جمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتـی کـه موجود روان‌دار یعنی انسان در زندگانی چه مراحلی میپیماید و چگونه تحول مینماید این است مـوضوع کتابهائی کـه اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است کـه ما در چند سطری کـه میتوانیم بآن تحقیقات تخصیص دهیم جزاینکه به بعضی ازاصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمیتوانیم و آن اینست :

چون دانسته شد که در امور مربوط بجان وروان هم رابطهٔ علت و معلول در کار است پس یقین است که درامر مدنیت نیز چنین است و کسیکه میخواهد دراحوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیرشود باید بشرح حال اشخاص وذکر وقایع تـاریخی اکتفا نکند و در ارتباط طبیعی امور وجریان آنها بنگرد که علت چـه ومعلول کدام است و قاعدهٔ کلی بدست آورد والبته طول مدت و جمع‌آوری اطلاعات فراوان لازم است ودر این باب مشکلات بسیار هم هست که باید ازمیان برداشت از عقاید غلط کـه در اذهان جا گرفته وافکار را مشوب ساخته است ومخصوصاً ازشتاب دراتخاذ رأی وعقیده باید دوری جست ومتوجه باید بود که همچنانکه در مهندسی وپزشکی و فنون و صنایع دیگرسالها باید مطالعه وتحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند درعلم مدنیت وسیاست نیز چنین است

---

(۱) Principles of Psychology (۲) Principles of Sociology.

ومعلوم نیست چراهرنادان ازدنیا بیخبری ادعای سیاست دانی دارد(۱)

هیئت مدنیت مانند تن یك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و اعضاء خاص دارد وآنها درآغاز ساده وغیرمتنوعند وهرچه پیش میروند طول وتفصیل پیدامیکنند وتنوع مییابند وهم بستگی آنها بیکدیگر افزون میشود واینحال درمدتی دراز پیش میآید درآغاز خانوادهٔ کوچك تشکیل مییابد وکارهای زندگانی ساده ومختصراست سپس کم کم جمعیت انبساط پیدامیکنند ودهکده‌ها وقصبات وشهرها وکشورها وملتها و دولتها سترك صورت میگیرد وکسب ها و پیشه‌های جزئی مبدل ببازرگانی وصنایع بزرگ میشود .

چنانکه گفتیم هیئت اجتماعی مدنی باهیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد جز اینکه درهیئت مدنی اجزاء واعضا همه هوش وشعوردارند ودرتن هوش وشعور فقط در سراست ودر هیئت مدنی مجموع وکل برای خاطر افراد صورت میگیرد اما درتن اجزاء واعضا برای وجود کل میباشند ودرمدنیت افراد اصل ومنظور نظرند و هیئت مرکزی وسیله برای حفظ آسایش آنهاست ولی درتن مرکز اصل است واعضا فروع آن میباشند ازاین جهات که بگذریم تن فردی باهیئت جمعی ازهرجهت مانند یکدیگرند وهیئتها سیرتحولی دارند وخصوصیات ومشخصات آنها بطول زمان وپیاپی آمدن چندین پشت ونسل در ضمن فعل وانفعالات اشخاص ومحیط نسبت بیکدیگر صورت میپذیرد وخصایص وخصایل پابرجا وثابت برای اقوام وملل باینطریق ودراثنای کوشش برای بقا وحیات حاصل میگردد وبعقیدهٔ هربرت اسپنسر هرترتیب وهراوضاعی که بدون رعایت این شرط ناگهان برای قومی پیش آورده شود هرقدر خوب وپسندیده باشد اگر بمرور زمان و بتحول تدریجی وبطبیعت واقع نشود نتیجهٔ مطلوب نخواهد داد ودوام بقا نخواهد داشت از اینرو فیلسوف انگلیسی درتربیت کودکان معتقد است باید تا بتوانیم کاری بکنیم که کودك خود تجربه آموز شود وتعلیمات حاضر وآماده دادن باو نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد بدرستی معتقد نمیشود که آتش سوزنده است واگر غیر ازاین کنند و بخواهند حقایق را برمردم تحمیل نمایند یاپیش نمیرود یاازمردم قوهٔ سازگار شدن با مقتضیات سلب میشود وبالمآل ازترقی بازمیمانند واسپنسر برای این ادعا شواهد ودلایل بسیاراز احوال اقوام مختلف آورده است .

بطورکلی قاعدهٔ تحول وتکامل درجمیع متعلقات مدنیت ازدیانت وسیاست وعلم و صنعت و همه چیز جاری و ساری است مثلا دیانت از پرستش موهومات مانند دیو و پری

---

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود رادرعالم مدنیت پس‌ازآن تدوین کرد که چندین سال با دستیاری چندین نویسنده اطلاعات و معقولات فراوان درباره همه قبایل وطوائف وملل روی زمین جمع آوری ویادداشت کرده بود وآنها راهم درچندین مجله جداگانه بچاپ رسانید تادر دسترس اهل نظرباشد وازآن استفاده کنند .

آغاز کرده کم کم بپرستش ارواح مردگان وجانوران بلکه چیزهای بیجان و بت وامثال آن رسیده سپس مردم بپرستش اشخاص زنده که درنظر ایشان اهمیت داشته‌اند مانند پادشاهان ودانشمندان وپهلوانان پرداخته وپس ازمدت زمانی برای بعضی ازخواص این فکر پیش آمده که اشیاء یااشخاص موهوم یاموجود قابل پرستش نیستند واز پی حقیقت باید رفت .

هیئت‌های اجتماع بشری راکه پا بمرحله مدنیت گذاشته‌اند ازجهت چگونگی آنها بدو قسم میتوان تقسیم کرد جنگجو(۱) وپیشه‌ور(۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه ور درزمان تقدم دارد وتحول بمرور دهور ازجنگجوئی به پیشه‌وری میشود. حالت جنگجوئی درهیئت‌های اجتماعی یا برای حفظ ودفاع هیئت است درمقابل دشمن وبیگانه یا برای این است که وسایل معاش وزندگانی را ازجماعات دیگر بربایند دراین هیئت ها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند واصالت ندارند بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی راهیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل میکند وحتی افراد را بصورتی که میخواهد در میاورد خدائی که میپرستند برای او صفت جنگجوئی تصور میکنند اختیار و اقتدار مطلق بامردان است که اهل رزمند وکارهای ضروری زندگانی را زنها برعهده دارند وچون غالباً جنگ وجدال درکاراست ومردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مرد ها زن متعدد میگیرند وزنها در قبال مردها و مردها درقبال دولت حکم بنده و غلام را دارند .

پیش ازاینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوزهم هستند وبیشتر علتش اینست که جنگ قدرت مرکز را افزون میکند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت میسازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتاروجنگ وجدال چیزی نیست اگر درمدنیت‌های بدوی مردم آدم خوارند یا افراد را بغلامی میگیرند در مدنیت های جدید ملل را میخرند واقوام وقبایل را یکسره بنده وغلام میسازند وتا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز یکرشته مصائب وبلیات چیزی نیست وزندگانی آسوده ومدنیت عالی وقتی صورت میگیرد که جنگ متروك ومنسوخ شود واین موقوف است براینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجوئی بحالت پیشه‌وری درآید که حیثیت واعتبار وآبرومندی باشتغال به پیشه ها و کارهای مسالمت آمیز باشد . افراد باید به آزادی و آسودگی مراوده کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند و هرکس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند ، قدرت در دست جماعت اکثر باشد، میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر ، کاردولت حفظ امنیت وعدالت باشد وبس، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کارهای بزرگ کفایت نکند شرکتهاوجمعیتها تشکیل شود بجای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه

Société industrialle (۲) Société militaire (۱)

متحول کند هیئت‌اجتماعیه راافراد متحول کنند و بتکامل ببرند، چون سرمایه ها بین‌المللی شود صلح بین‌الملل نیزضروری میگردد، جنگ خارجی که ازمیان برود خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت وتسلط‌تام نخواهند داشت زنها هم‌حق حیات پیدا خواهند کرد ادیان خرافانی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه بهبود وشرافت یافتن زندگانی ومنش آدمیت باشند . مردم بجای اینکه درهرمورد منتظر باشند که ازغیب خبر برسد درامور بتحقیق ازعلت ومعلول میپردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امراوجنگجویان باشد بیان ورفتار وکردار مردم‌وشرح اختراعات جدید وافکار تازه خواهد بود، ازعالم اجبار بعالم اختیار خواهیم رفت‌ودانسته خواهد شد که مردم‌برای دولتهاآفریده نشده‌اند بلکه دولتها برای‌مردم تشکیل میشود ولیکن امروز ازاین‌مرحله دوریم وتا وقتیکه دول‌اروپا کشور هائی راکه درتمدن ازآنها پست ترند میان خود تقسیم وتملك میکنند واعتنائی بحقوق مردم‌آن کشورها ندارند امیدوصول بآن‌مقام ضعیف است .

دیگر ازعقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم ازمتفرعات مدنیت جنگجواست ومدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجورا خواهد داشت وهیئت اجتماعیه انسانی مبدل بهیئت زندگانی مورچه وزنبور عسل خواهد گردید وبنابر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحلهٔ برتر ازمراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان بپایهٔ‌بلند زندگانی وقتی‌میرسد که هرفردی درکار خود مختار باشد واجبار وحدود فقط تا درجه ای باشدکه برای حفظ ونظم وامنیت لازم است وهمچنانکه دانسته شدکه افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراد است نیزدانسته شود که زندگانی برای‌کار نیست بلکه‌کار برای زندگانی است وسرانجام باید چنان شود که هرکس بآن چیز اشتغال ورزد که ذوقش‌را دارد وازآن متمتع‌میشود ودرآنصورت اختیارکار وصنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود وکارکنان اوقاتشان مصروف فراهم‌کردن چیز های مزخرف نخواهد شد .

☆☆☆

فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی میشود باصول اخلاق (۱) در دوجلد و مستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه را مقدمه برای این قسمت میانگارد چون بنای کارجهان‌را برتکامل میداند و معتقد است که کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق و حسن آداب است جزاینکه کمال اخلاق وحسن‌آداب هم منوط بکمال یافتن مدنیت وترتیب زندگانی انسان است وتاوقتیکه مدنیت وزندگانی انسان‌کاملا منطبق برمقتضیات نشده آداب وعادات مردم‌آنچه باید بود نمیتواند باشد . پس‌هنگامیکه‌کمال مدنیت نسبی‌است کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود اما البته باین دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است نباید ازکمال نسبی اخلاقی صرف نظرکنیم وبرای پی‌بردن

---

principles of Ethics (۱)

باصول این کمال نسبی‌هم‌باید همواره اصول کمال مطلق راپیشنهاد همت‌خود داشته‌باشیم پس درامراخلاق نیز باید مانندکلیهٔ اموزجهان معتقد به‌تکامل باشیم .

تکامل یابعبارت دیگر سازگار شدن بامقتضیات درآغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجوداست وکم‌کم میرسدباین مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع میشود اگرچه بالمآل آنرا هم‌میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگرخوشی وامیدبخوشی نباشد انسان‌کار نمیکند وزندگانی بارنج وآزار دوام نمییابد .

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق رامبنی برعقاید باطنی ساخته‌اند ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق راازدست دادویقین است که نیکی اخلاق وآداب برای خوشی زندگانی لازم‌است ونیزشك نیست که اخلاق وآداب نیك آنست که باتکامل زندگانی سازگار باشد ومانندکلیهٔ امورمدنیت باید کثرت رامنتهی بوحدت نماید .

گفته شده است که آنچه انسان را برپیروی اصول اخلاقی وامیدارد حس تکلیف است (۱) وقوه‌ایست درانسان که‌نیکی را ازبدی تشخیص میدهد این ادعا را باین وجه میتوان تصدیق کرد که افراد انسان برای‌طلب خوشی خودبرحسب تجربه اصولی اختیار میکنند واین اصول کم‌کم ملکه وطبیعت ثانوی شده وپیاپی ازنسل بنسل منتقل میگردد ودرطبع مردم بصورت حس‌تکلیف وقوهٔ تمیز نیك وبددرمیآید وگرنه بسیار می‌بینیم که درمیان اقوام وطوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است ونیك وبد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که درمدنیتی که بکمال نرسیده اصول اخلاق‌هم امری نسبی است وچیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود واین کیفیت روشن میگردد هرگاه‌اصول اخلاقی‌را درنزد مللی که درمرحلهٔ جنگجوئی هستند بسنجیم بااصول اخلاقی مللی که بمرحلهٔ پیشه‌وری رسیده‌اند . اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام وملل پیشه‌ورآنرا گناه وجنایت میپندارند مثلا چون غالباً بزد وخورد ونهیب وغارت مشغولندآدمکشی ودزدی وحیله بازی‌رابد نمیدانند اما قومی که میخواهد بپیشه‌وری وکسب معاش بپردازنداین حالات را جرم میشمارند. میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری وقوت بدنی را بهترین فضایل بشری واطاعت وفرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانندآنها معتقدند که خداوند بجنگجویان ودلاوران فیروزی میدهد ودست بدامن اومیشوند برای‌اینکه بردشمن چیره گردند شغل شریف راتیراندازی ونیزه وشمشیر بسازی میدانند وبکار کشاورز وپیشه‌ور بحقارت مینگرند در صورتیکه درواقع جنگجوئی نوعی ازآدم خواری است واقوام وملل هم‌مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند وسازگاری داشته‌باشند، عدالت‌را منظور بدارند وآزادی وحقوق یکدیگر را محترم بشمارند .

در هرحال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت

---

۱ ـ اشاره بفلسفه اخلاقی کانت است .

برسد وهمین امر موجب شده است که درنوع بشرهیئت اجتماعیه تشکیل شود ومردم جز بمعاشرت نمیتوانند زندگانی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند وبنابرین هر کس باید یك اندازه از خود خواهی دست بردارد و رعایت حال دیگران را منظور کند. البته فطرت انسان برخود خواهی است ومیتوان گفت مصلحت همین بوده است واگر خودخواهی نبود کسی کار نمیکرد ورنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمیدهد مگراینکه هر فردی خوشی دیگران راهم بخواهد چون انسان درزندگانی بمقام رفیع برسد درمییابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود وحقوق نباید بکنند بلکه فطرت براین میشود که رعایت حال دیگران رابرخود مقدم بدارند. دراین مرحله حسن اخلاق ناشی ازحسن تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حسن تکلیف مدارش براینست که بتعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اماچون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود و احسان عین خوشی خواهد بود چنانکه ما درپرستاری فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت وفداکاری کند. دراین مقام است که احوال انسان کاملا با مقتضیات اجتماعی منطبق ومقتضیات اجتماعی باحوال مردم تماماً موافق است.

گفتیم درتکامل بشرفطرت خودخواهی باید روبضعف برود وغیر خواهی قوت یابد تاآنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هرقسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای اوهمه چیزرا فدا کند. اما درهمین جا باید متوجه بود که غیرخواهی نباید بصورتی درآید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیزخود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی وخوشی خودبداند وآزادهم باشد که برطبق این حس مسئولیت عمل کند هرچند کمال انسانیت دراینست که همچنانکه درخانواده پدر ومادرنسبت بفرزند دلسوزی دارند درجماعت نیزافراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودك نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند ودستشانرا باید گرفت اما باید باپای خود راه بپیمایند.

این بود مختصر بسیار مجملی ازفلسفهٔ هربرت اسپنسر که حقایق فراوان دربردارد ولیکن هرچند متکی براصول ومبانی علمی آنزمان بوده درظرف پنجاه وشصت سال اخیر درآن اصول شبهه‌ها شده واین فلسفه ازمسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش درامور سیاسی واقتصادی واجتماعی مناقشه بسیار کرده‌اند ویقین است که دراین امور نه بعقایدِ اومیتوان پابند شد ونه آرای مخالفانش را میتوان مسلم داشت وباید دید با مزید تجربه وبا پیش آمدها ومقتضیات گوناگون که هرروز روی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد.

بخش چهارم

تکمله

چون فلسفهٔ هربرت اسپنسر که اجمالا بیان کردیم متکی برعلوم تحققی است یعنی علومی که مبنی برمشاهده وتجربه و محاسبه میباشند وتکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است بمناسبت لازم میدانیم بیش ازاینکه سیرحکمت را در اروپا بازدنبال کنیم بعضی از اصول کلی راکه درعلوم طبیعی ظرف دویست سال اخیر بدست آمده که ازآنها میتوان استفادهٔ فلسفی نمود خاطر نشان نمائیم زیراکه امروز بدون آگاهی ازاین اصول کسی درفلسفه نمیتواند نظر محققانه داشته باشد و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود .

احاطهٔ کامل براین اصول موکول برآگاهی تام ازشعب مختلف علوم طبیعی است وما دراینجا نمیتوانیم وارد درجزئیات ومبانی ومبادی آن اصول شویم و استدلال کنیم وشاهد وبینه بیاوریم و ناچاریم فقط کلیاتی ازآنها بدست بدهیم تا اگر از خوانندگان ماکسی باشدکه بدرستی وارد علوم جدید نباشد یکسره ازاین حقایق بیخبر نماند .

پیش ازاینها و مخصوصاً درمقدمهٔ بیان رأی داروین بعضی ازاصول و کلیات مهم علوم جدید راگوشزد نموده‌ایم درتتمیم آن بیانات گوئیم یکرشته از معلومات که در طبیعیات بدست آمده و موضوع فنی جداگانه که آنرا علم شیمی میگویند گردیده است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد ومرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن . محققانیکه این فن را رو بکمال برده‌اند بسیارند معروفترین آنها لاوازیهٔ (۱) فرانسوی است که درنیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم میزیست و او این فن را وارد مرحلهٔ ریاضی کرد یعنی درآثار شیمیائی حساب و اندازه‌گیری را بکارآورد وامروز عقیدهٔ علما براینست که معلوم حقیقی آنست که بشماره ومحاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیر شود . درنتیجه تحقیقات لاوازیه و دانشمندان دیگرکه پیش ازاو ویا پس ازاو دراین فن کوشیده‌اند معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها را گوشزد میکنیم پس گوئیم : آب وخاك وباد وآتش که پیشینیان آنها را عنصریعنی جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین چهار میپنداشتند هیچکدام عنصر نیستند . آتش اصلا جسم خاصی نیست هر جسمی که بدرجهٔ کافی ازگرمی برسد آتش است(۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که درحال طبیعی وجداگانه هرکدام بصورت بخارند و خواص متمایز دارند وچون بمیزان معینی باهم مرکب وممزوج‌شدند آب میشوند چنانکه مصنوعی هم میتوانیم ازآن دوجسم آب بسازیم . هوا مخلوطی است از دو بخار که بخوبی میتوان

---

(۱) Lavoisier (۲) خودگرمی راهم بیان خواهیم کردکه چیست .

ازهم جدا کرد وآندونیز ازاجسام مفرد میباشند ویکی ازآنها همانست که درآب هم هست وآنرا اکسیژن (۱) مینامند. خاك هم‌جسم خاصی نیست‌بلکه ازترکیب یااختلاط(۲) اجسام بسیار بوجودآمده است وعناصر یعنی اجسامی که مفردند وازاجسام دیگر ساخته نشده‌اند نه‌چهار بلکه‌آنچه تاکنون یافته‌ایم نزدیك بصد میباشند که بعضی ازآنها در حال طبیعی بخارند وبعضی مایع وبعضی جامدند وهمهٔ آنها در درجات مختلف ازگرما باین هرسه حالت میتوانند درآیند چنانکه‌آب ازگرما بخار میشود وازسرما یخ میبندد یعنی منجمد میگردد و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان‌بخار اکسیژن که درهواهست واگراین ترکیب‌است چراکه مرکب شدن‌غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت میکند اگر این ترکیب بشدت واقع شود حرارت قوی است وببدن محسوس میگردد واگر ضعیف باشد ببدن محسوس نمیگردد وامابوجه دیگر میتوان محسوسش کرد. وعجب تراین که حرارت غریزی بدن انسان وحیوان هم نتیجهٔ احتراق مواد بدن است که همواره تاجان دربدن هست مشغول سوختن میباشد وتنفس که جز داخل شدن هوا دربدن چیزی نیست برای همین است وبنا براین نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدنست وتحلیل رفتن مواد بدن ازاین راه است وخوراك برای همین است که بوسیلهٔ غذا بدل‌مایتحلل ببدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب‌احتراق دائمی تحلیل میرود جایش بیاید ودرضمن این احتراق حرارت تولید میشود وحرارت مایهٔ زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید.

وازنتایج مهم که درضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاوازیه حاصل شد این بودکه این حکم که هیچ موجودی معدوم وهیچ معدومی موجود نمیشود بتجربه وشهود وبموجب حساب واندازه ثابت ومسلم گردید چه در هزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده‌اند بوسیلهٔ ترازوی بسیار حساس ومحاسبهٔ دقیق معلوم شده است که نه ذره‌ای براجزائی که تجزیه وترکیب میبابند افزوده میشود ونه ذره‌ای میکاهد (۳)

واز نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید این است که رأی ذیمقراطیس دربارهٔ ترکیب جسم ازاجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست باین نحو که مسلم گردید که جسم درتجزیه وتقسیم بجائی میرسد که ازآن خردتر نمیشود وآن جسم خرد را ذره (٤) نامیده‌اند ولی‌آن ذره هم بازتقسیم میشود باجزائی که اگر جسم مفرد

---

(۱) Oxygène (۲) فرق‌است میان ترکیب واختلاط. ترکیب‌آنست که ازامتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شودکه باآن هردو متفاوت باشد اختلاط فقط‌آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها راازهم بآسانی جداکرد.

۳ — دراین‌چند سال‌آخر اموری مشاهده شده‌که باین اصل‌خلل رسانیده است وشرح‌آن متناسب این مقام نیست (٤) Molécule

باشد آن اجزاء متشابهند واگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند واز نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است ودرهرحال این اجزاء دیگر تجزیه وتقسیم نمیپذیرند وازاینرو آنها را اجزاء لایتجزی (۱) میگویند ولیکن این اجزاء باز جسمند وابعاد دارند و بوهم وفرض قابل تقسیمند ولی تقسیم درآنها واقع نمیشود (۲) وامروز ترقی علم شیمی وتکمیل آلات وادوات بجائی رسیده که شماره ذرات واجزاء لایتجزی را درمقدار معینی ازماده بتقریب معلوم میکنند وابعاد آنها را اندازه میگیرند .

ازاین گذشته بنظر میآید که بنای خلقت موجودات چه جاندار وچه بیجان براینست که اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن وحیوان ونبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است هرچند که نسبت بذرات واجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشند چنانکه باذره بین دیده میشوند وهریك ازآنها موجود جاندار مستقلی است وآنها باهمهٔ کوچکی تقسیم میشوند وبهمین تقسیم توالد وتناسل مینمایند ونیز تغذیه میکنند ونمو مییابند وسرانجام ازاین عمل بازمیمانند وبیجان میشوند یعنی میمیرند .

☆☆☆

یکی دیگر ازاصول بسیار مهمی که دراوائل سدهٔ نوزدهم بدست آمده ومربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای نیرو یاکار مایه است واین فقره قدری توضیح لازم دارد .

توضیح آنکه چون بنظر تأمل بنگریم باتجارب علمی که ازدیرگاهی کرده‌ایم می‌بینیم جهان طبیعت جزجسم وعوارض جسم چیزی نیست یعنی بهرچه برمیخوریم یا جسم است یاعوارضی است که درجسم روی میدهد . جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که ازذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارض مادهٔ که گوناگون است آنها راهم چون درست بنگریم می‌بینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های بزرگ ودرشت ازماده باشد خواه پاره‌های خرد وکوچك حتی ذرات واجزای لایتجزی ومقصود ازحرکت دراینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند یابعبارت دیگر همهٔ حرکاتی که منظور نظر قدما بود ازکمی و کیفی ووضعی همانا همهٔ حرکات مکانی هستند که یادرپاره‌های درشت ازجسم واقع میشوند یادرذره‌ها یادراجزای لایتجزی .

ازآنطرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیرا که جسم بخودی خود ازسکون بحرکت وازحرکت بسکون نمیآید واین مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محرکی دراوعمل نکند برسکون باقی است واگر متحرك باشد تا مانعی برای

---

(۱) Atomes (۲) اخیرا معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتر هستند که آن اجزاء از نوع اجسامی که ما مشاهده میکنیم نیستند وشرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید بترتیب تاریخی پیش بیائیم .

حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد .

آنچه جسم را از حرکت بسکون و ازسکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم و مقداری ازحرکت را که در مقداری از ماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم مثلا اگر کسی یك جسم یك منی را یکمتر اززمین بلند کند مقداری کار کرده است و اگر یك جسم دو منی را یك متر بلند کند یا یك جسم یکمنی را دومتر بلند کند دوبرابر اول کار کرده است واگر یك جسم دومنی را دومتر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است و همچنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام‌میدهد البته باید قدرتی برآن‌کارداشته باشد یعنی بایدمایه‌ای‌دروجودش باشد که بتواند چنان‌کاری را صورت بدهد .این مایه و نیروئی را که برای انجام‌کار لازم است‌کار مایه (۳) مینامیم و میدانیم که وجود کار مایه تنها در بدن مردم نیست جانوران هم‌کار مایه دارند چنانکه اسب‌و گاورامثلا‌برای‌صورت‌دادن این نوع‌کار بخدمت میگیریم علاوه براین درآلات وادوات وماشین هاهم‌کارمایه احداث میکنیم و همهٔ نتایجی که ازماشین‌ها در صنایع مختلف میگیریم بواسطهٔ کار مایه ایست که درآنها احداث میشود .

هرکار مایه و نیروئی که کاری انجام میدهد ناشی از یکی از قوای طبیعت است زیرا در طبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجودکار مایه میشود وآن قـوا آنچه تاکنون دریافته‌ایم یکی قوهٔ ثقل یعنی همان جاذبه است که در ماده هست که سبب‌میشود که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند ویکدیگر راجذب مینمایند . دیگر حرارت است که میدانیم که سبب‌حرکت میشود چنانکه حرکت اتومبیل و واگونهای راه‌آهن وچرخهاو ادوات‌کارخانه‌ها بسبب حرارتی است که درآتشخانهٔ آنها تولید میکنیم . دیگرالکتریسیته یا قوهٔ‌کهربائی یعنی قوهٔ برق است ودیگر قوهٔ مغناطیس یاآهن ربائی است وحتی نور روشنائی هم احداث کارمایه میکند تأثیرش درعمل عکاسی نمایان است.

پس معلوم شد که در طبیعت انباری ازکار مایه‌هاست که صورت‌های‌گوناگون‌دارد و نتیجهٔ همه این‌کارمایه ها بالمآل اینست که مقداری ازماده مقداری حرکت میبابد.

اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهمیم معنی‌آن عبارت‌که گفتیم در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم علمای طبیعی پی‌بردند باصل بقای‌کار مایه باین بیان : اولا مشاهده شد که کار مایه‌ها همه بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی میتوانیم‌کار مایهٔ آهن‌ربائی (مغناطیس)را تبدیل بکار مایهٔ‌کهربائی (الکتریسیته)کنیم واین هردو تبدیل بحرارت ونور میشوندو همهٔ اینها درماده احداث حرکت میکنند و بـر عکس می بینیم حـرکت تبدیل بحرارت میشود و این هردو مبدل بقوهٔ‌آهن ربائی یاکهربائی یا نور میگردندچنانکه نورچراغ‌ـ های الکتریك که خانه‌ها وکوچه های ما را روشن میکند نتیجهٔ قوهٔ الکتریسته‌است که

---

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی است کـه اینجانب برای ترجمهٔ énergie جعل کرده‌ام .

درکارخانه چراغ برق احداث شده وآن قوهٔ الکتریسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث میکنند فراهم‌آمده آن حرارت نیز خوداز سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال بااکسیژن هوا نتیجه شده است ونیرو وکار مایهٔ بدن انسان وحیوان هم از حرارت غریزی است که‌آن خود از سوختن موادبدن حادث میگردد وذغال که میسوزانیم و باآن تولید حرارت میکنیم چیزی نیست جزشاخ وبرگ درختها وشاخ وبرگ‌درختها هم از تجزیه وترکیب مواد خاك وآب وهواست که آن تجزیه وترکیب در اثر حرارت‌و نور خورشید واقع شده است و عجب‌تر اینکه همین چیزی که حرارت میگوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم واین مسئله بثبوت رسیده‌است که همهٔ‌ذرات اجسام دائماً درحال حرکت سریعی هستند که‌آن حرکت مخالف ومخل جاذبه است یعنی ازیك طرف در ذرات جسم‌قوهٔ جاذبه‌هست که‌میخواهدآنها رابچسباند وازطرف‌دیگر یك‌حرکت سریعی درآن ذرات هست که آنها راهمواره ازیکدیگر دورمیکند و همین حرکت‌ذرات جسم استکه چون ببدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد درقوهٔ مدرکهٔ انسان بصورت حس گرمی در میآید وهرچه حرکت ذرات سریع تر وبیشتر باشد جسم‌حرارتش شدیدتراست و بنابراین گرمی وسردی عرض خاصی نیست ودوچیزهم نیست یك‌چیزاست که همان حرکت ذرات باشد هرگاه سریع باشدگرمی است وچون بطئی شودبرای بدن ما تأثیر سردی میدهد و اینکه می‌بینیم حرارت سبب حرکت جسم میشود از آنستکه حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسهٔ ما ازاین کیفیت حرارت درك میکند اما در واقع حرکت‌است چنانکه صوت ونورنیزهمین حالت رادارند یعنی صوت‌حرکت‌ذرات هواست که درگوش داخل‌میشود ونورحرکت سریعتری ازذرات اجسام استکه واردچشم میشود اما اعصاب‌سامعه وباصرهٔ ما ازآن حرکات ادراك آواز و روشنائی میکنندواین معمائی استکه هنوز حل‌نشده است که حرکت جسم چون بیك اندازه از سرعت‌رسیدچرا اعصاب ما ازآن ادراك آواز یاگرمی یاروشنائی میکنند .

در هرحال از این معلومات که روشن میگردد که کار مایه‌های مختلف که درطبیعت موجود است همه بیکدیگر متبدل میشوند نتیجه میگیریم که میتوانیم حکم کنیم باینکه‌در جهان‌کارمایه یکی‌است که صورت‌های مختلف میگیرد وبت‌عیار هرلحظه بشکلی درمیآید.

ثانیاً توجه‌حاصل شد باینکه کارمایه در این تغییر وتبدلهای‌دائمی مقدارش محفوظ است و کم وزیاد نمیشودیعنی‌مقدار معینی‌از حرارت‌مثلا تبدیل بمقدارمعینی‌ازقوهٔ کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یانور یاکار (حرکت جسم) میشود وممکن نیست که‌ازآن‌مقدار معین تخلف کند وبعبارت دیگرکار مایه تبدیل میبابدو هیچ جزئی ازآن‌معدوم نمیشود و برعکس هیچکسی نمیتواند کار مایهٔ جدیدی ایجاد کند وتنهاکاری که از ما ساخته است اینست که کارمایه را بکارمایهٔ دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان اجمالی ازآنچه آنرا اصل بقای‌نیرویاکار یامایه نامیده‌اند ومعلوماتی

که بآنها اشاره کردیم در نتیجه کنجکاوی های دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کارمایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان آلمان است ربرت مایر (۱) نام که در ۱۸۱٤ بدنیا آمده ودر ۱۸۷٤ در گذشته است .

فعلا در اینجا باین اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم و باز میرویم بدنبال سیر حکمت در اروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان ودانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود .

فصل دوم

حکمای آلمان

فلسفهٔ مادی وروحی

چنانکه درفصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید درنیمهٔ نخستین ازسدهٔ نوزدهم دوفلسفهٔ بزرگ دراروپا ظهور کرد :

اول فلسفهٔ رمانتیك (۲) که بنیاد کنندگانش آلمانی واشخاص برجستهٔ آنان فیختە وشلینگ وهگل وشوپنهاور میباشند وآنها هریك بوجهی وحدتی (۳) بوده‌اند اماوحدتی معنوی باروحی (٤) که علم یعنی صورت ذهنی ومعقول رااصل حقیقت میدانستند وبنیاد فلسفهٔ خودرا براین اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفهٔ تحققی (٥) کـه مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود ودر واقـع مجموع نتایج حاصله ازعلوم تحققی است باخصوصیاتی که پیش ازین بطور اختصار بیان کرده‌ایم .

این هردو فلسفه درسراسر اروپـا پیروانی پیدا کرد ودر نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی باین‌فلسفه وبعضی بآن‌گرویده بودند ولیکن دراین دوره درانگلستان فلسفهٔ بزرگ سومی ظاهر شد که درعین اینکه اصول فلسفهٔ تحققی راپیروی میکرد خصوصیتی هم‌داشت وآن مذهب تحول تکاملی بود کـه (٦) بیـان اجمالی ازآن نیز نمودیم .

در نیمه دوم سدهٔ نوزدهم و بعد ازآن در فرانسه مذاهب مختلف تازه ظاهر شد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینك باید اجمالی ازاحوال فلسفهٔ این دوره را درآلمان پیدا کنیم .

ازنیمهٔ سدهٔ نوزدهم ببعد در آلمـان نسبت بفلسفهٔ رمانتیك مخالفتی پدیدار شد . پرشاعرانه‌اش شمردند ودرمقابل‌آن مذهب وحدتی مادی (۷) را پیش کشیدند یعنی‌اینکه

Romantisme Philosophie romantique (۲) Robe ti mayer (۱)

Positivisme (٥) Spiritualisme (٤) Moniste (۳)

Matérialisme (۷) Tıansfurmisme Evulutionisme (٦)

همهٔ امور را بماده وجسمانیات وخواص جسمانی منتسب وتوجیه کنند ومبانی روحی وباطنی رایکسره کنار بگذارند تاآنجا که بعضی ازاهل این طریقهٔ فکر وتعقل را نتیجهٔ عمل مغز دانستند وگفتند دماغ انسان فکر را میسازد چنانکه کبد صفرا رامیپرورد وماشین بخار حرکت را احداث میکند . این جماعت نیروی مادی را بجای روح ونفس گذاشتند وگمان بردند باآن اندازه معلوماتیکه آنزمان ازماده وخواص آن داشتند همهٔ مسائل حل میشود وفلسفهٔ تمامی ساخته میآید .

ترقیاتی که درسدهٔ هیجدهم ونوزدهم درعلوم طبیعی روی داد ومعلومات تازه دلپذیری که درطبیعیات بدست آمد که بواسطهٔ آنها بسیاری ازامور جهان بخواص ماده منتسب وموجه شد درحالیکه سابق برآن امور مزبور مرموز ومکتوم بودوغالباً مجبور بودند بعلل باطنی وسری منتسب کنند این عقیدهٔ مادی را برای بعضی ازاهل علم پیش آورد وشاید که بسیاری ازکسانیکه ببحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند اما اکثر ایشان خودرا برای ساختن فلسفه براین اساس صالح نمیدانستند وحق اینست که بامایهٔ علمی آنزمان وحتی با معلومات فراوانتری که امروز از امور طبیعی داریم فلسفهٔ مادی ساختن وآنرا بنیاد عقاید ومعرفت حقایق قرار دادن ازاحتیاط دور است و کسانیکه این دلیری را کرده‌اند معدودند . ازچندتنی که دراین مسلك راسخ تربوده و تحقیقات خودرا عالمانه بیان کرده واکثر ازآلمانیانند یکی که بیشتر طرف توجه میباشد هگل (۱) نام دارد ودرعلوم طبیعی تحقیقات بدیع وکشفیات مهم نموده وازکسانی است که رأی داروین رابجد پشتیبانی کرده ودر اثبات آن شواهد وبراهین تازه ومحکم آورده ودرتأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است وبااینهمه خواسته است نتایج اخلاقی ودیانتی نیزازآن بگیرد .

فخنر

ولیکن محققان آلمانی دراین دوره همه مادی نبودندودر مسالك دیگر نیزاشخاصی دارندکه باید ازایشان یاد کرد . ازآنجمله یکی است که فخنر (۲) نام دارد واو در۱۸۰۱ زاد وهشتاد وشش سال زیسته ودر ۱۸۷۷ درگذشت، پزشك واستاد علوم طبیعی بوداما ضعف چشم اورا اززحمات علمی بازداشت پس بتفکر درحقایق فلسفی پرداخت . تصانیف چند داردکه ازجمله یکی از آثار فلسفی مهم خود را زند اوستا نامیده‌است ونگارش‌های اوروشن وشیرین ودلچسب وپرازذوق وحال است .

فخنر صریحاً وکاملا وحدتی روحی است وهمه موجودات را دارای روح میداند وارواح جزئی را ازاجزاء یك روح کلی میخواند کرهٔ زمین وهمچنین کرات دیگر را دارای نفس میپندارد میگوید ازکجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند ؟ درهرحال

---

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این بگاف فارسی است و او بکاف عربی

(۲) Fechner

فخنر وحدت وجودی است ومشربش نزدیك بــه فلوطین واسپینوزا وعرفای مشرق زمین است ولیکن چون‌ازاهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبهٔ علمیت بیشتردارد وبشیوهٔ تصورات فیلسوفان رمانتیك نیست روح وجسم را دوجنبه ازیك حقیقت میداند . روح جنبه درونی حق است وجسم‌جنبهٔ بیرونی اوست ودر مقام تشبیه میگوید روح وجسم مــانند تحــدب وتقعر دایره است که چون ازدرون بنگــری مقعر است واز بیرون محدب مینماید .

اگرچه این عقاید وبیانــات فخنر خود بسی قــابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر درعالم‌علم ازاو بیادگار مانده نظری است که اظهارداشته است که‌چون بنابراصول علوم طبیعی دانسته‌ایم که‌کار مایه (۱) درجهان یکی است و کم وبیش نمیشود وفقط بشکلهای مختلف درمیآید وچون درمییابیم که اعمال روحی‌وتعقلی هم‌نحوی ازظهور وتجلی کارمایه است پس میتوانیم معتقد شویم که مابین‌کار مایهٔ عقلی وکارمایه جسمانی‌هم‌معادله‌ای‌هست که‌اگر تحقیق وآزمایش شود همچنانکه معلوم کرده‌ایم که چه‌مقدار حرارت متبدل بچه اندازه حرکت وکارمیشود همانقسم خواهیم‌توانست معلوم کنیم که چه‌مقدار کار مایه‌جسمانی متحول بکارمایه عقلی میگردد وبعکس واین توجه فخنر مقدمهٔ تأسیس یك‌رشته ازعلوم طبیعی میباشدکه بلفظی نامیده شده (۲) که میتوان طبیعی روحی یاعلم ربط جسم وروح ترجمه کرد ودرواقع‌شعبه‌ای‌ازروانشناسی‌آزمایشی است (۳) وراه بازمیکند برای‌اینکه امور نفسانی را درتحت حساب وقواعد ریاضی درآورند .

فخنر تحقیقات مفصل دراین زمینه‌ها درعلم وحکمت داردکه برای کوتاه‌کردن سخن مجبوریم ازآنها بگذریم ولیکن شایان دقت ومطالعه است .

لتسه

هرمان لتسه (٤) ۱۸۱۷ بدنیاآمد پزشکی وعلوم طبیعی‌آموخت ودراین فنون و نیزدرفلسفهٔ باستادی پذیرفته شدزندگانیش بی‌سروصدا سراسر وقف مطالعات علمی بود وچون ازآن مطالعات خسته میشد بصنعت وادب میپرداخت شصت وچهــارسال روزگــار گذرانید ودر۱۸۸۱ درگذشت .

لتسه برحکمای رمانتیك اعتراض داشت که دستگاه طبیعت‌را منظور نظرنداشته‌اند وبرفلاسفه مادی ایراد میکردکه تنها صورت وقشر وجود را منظور میدارند واو خود معتقد است که این هردووجه ازوجود را باید مورد تأمل قرار داد شك نیست که عــالم حقیقتی دارد معنوی ومعقول که همه برای اوست وازپی‌آن حقیقت باید بوداماآن باطن‌را درامور ظاهر میتوان جست وروح رادرجسم میتوان یافت .

نسبت بجهان وامور طبیعی نظرلتسه را میتوان باین عبارت خلاصه کرد که اشیاء

Energie (۱) Psyeho-Physique (۲) Psychologie expérimentale (۳)

Hermann Lotze (٤)

عالم را اما متکثر میبابیم ولیکن می بینیم بریکدیگر تأثیر فعل وانفعال دارند ازاینرو در میبابیم که آن اشیاء ازیکدیگر مستقل نیستند زیرا که تأثیر فرد مستقل درفرد مستقل دیگر معنی ندارد . پس اشیا ازیکدیگر مستقل وجدا نیستند وباهم ربطی معنوی دارند. بعبارت دیگر آنچه می بینیم احوال مختلف یك وجود اصیل است که برهمه اشیاء محیط ومبدأ کل میباشند .

عقیده‌ای را که‌علمای‌طبیعی‌دارند درباب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی میباشند لتسه باعقیدهٔ لایبنیتس درباب جوهر فرد ترکیب میکند ووفق میدهد باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست وآنها را مراکز نیرومیداند ومعتقد است که دارای ابعاد نیستندزیرا که بعدمانند سایر کیفیات محسوس‌نتیجهٔ‌فعل وانفعال‌اجزاء لایتجزی بریکدیگر میباشد بعبارت دیگراجزای لایتجزی جسمیت‌ندارند محلهائی هستند که وجود حقیقی‌اصیل نامتناهی عملش درآنها صورت میپذیرد .

بهرجهت جهان مادی‌وعلم ما بر آن تنها‌علم بروابط ونسب اجزاء است بایکدیگر وفقط صورت ظاهر را بما مینماید، اگر بخواهیم بباطن پی‌ببریم چاره نداریم جزاینکه بدرون وجود خودمان بازگردیم وازامر باطن وحقیقت هیچ وسیلهٔ ادراك وعلم نداریم مگراینکه قیاس بنفس بکنیم‌وچون چنین کردیم می بینیم ناچاریم کلیه جهان‌راجاندار بدانیم. وجود بیجان معنی ندارد جزاینکه جانداری موجودات درمراتب ودرجات مختلف است ولیکن یك حقیقت ویك وجود اصلی برهمه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل وانفعال اجزا بریکدیگر است وباو کثرت بوحدت منتهی میشود چون حقیقت‌را جزوواحد نمیتوان تصور وتعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت درمیآید نمیدانیم وعقل از فهم آن عاجزاست واین مقدار راهم بیشتر بذوق درمییابیم تابعقل .

لتسه آن اصل کامل رامتشخص میداندوشخصیت مطلق‌مینامد وشخصیت اشخاص‌دیگر پرتوضعیف ناقصی ازآن شخصیت است که دروجودهای محدود واقع شده است واستقلال افراد بواسطه آن شخصیت است که لازمهٔ آن میباشد .

هارتمان (۱)

ایــن دانشمند که ولادتش در۱۸٤٦ ووفــاتش در۱۹۰٦ روی داده اصول عقــاید شوپنهاور را اختیار کرد دراهمیت اراده وبدبینی نسبت بامر زندگانی تصرفی درآن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده‌را اصل دانست وعلم را فرع وخادم اراده پنداشت ولی هارتمان به‌هگل نزدیك شد ازآنرو که علم‌را فرع وتابع اراده قرار نداد وآن دورادر عرض یکدیگر دانست واصل‌وجود را مجموع این دوپنداشت وآن‌اصل را «بیخود»(۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است وهم اصل حقیقت جهان ومراد از«بیخود» آنست که از خودآگــاه نیست وتــوضیح این سخن را چنین میتوان کرد کــه چون در احــوال

L'inconscient (۲) Edouard von Hartmann (۱)

موجودات تأمل میکنیم میبینیم اکثر اعمال اصلی ومهم از آنها در حال بیخودی صادر میشود یعنی آنکه عمل را میکند یا اصلا قوهٔ آگاهی ازخود (یعنی برنفس خود) ندارد (مانند گیاه وبعضی ازجانوران) یااگر دارد آن اعمال بدون التفات ورویه واراده که مستلزم آگاهی از خود است صورت میگیرد از روی طبع وفطرت مانند اعمالی که از جانوران سرمیزند درساختن لانه وآشیانه وفراهم کردن آذوقه وهمه اعمال بدن جانوران ازقبیل تنفس وتغذیه وتولید مثل وفروع آنها که ادراك وشعور درآن مداخله ندارد بلکه مزاحم است پس اصل وحقیقت جهان قوه‌ایست درحال بیخودی ولیکن ازاین سخن مقصود این نیست که شعور و عقل وقوهٔ آگاهی ازخود یعنی ادراك نفس حقیقت ندارد یاناچیز است بلکه غرض اینست که آن اصل فوق این قسم ادراك وشعوراست وشعوروادراك نفس وعقل ما ازآن ناشی میشود حتی اینکه ازطبع و فطرت یعنی ازآن امر بیخود آثاری بروزمیکند که عقل وادراك ازمثل آن عاجز است ازقبیل صنایع وهنرهای شگفت‌آوری که ازانسان وبعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل وشعور نیست پس میتوان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بیخود خواندیم حقیقی است که ادراك واراده درآن بحال کمون است و درآنحال مجرداست وکامل است همینکه نقص عارض اوشد ادراك از اراده جدا و متمایز میگردد ودراین شور وحرکت اراده (نفس بقول عرفا) برادراك غالب میشود وفسادهائی که دردنیا میبینیم ودربیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز میکند وچارهٔ این عیب آنستکه عقل و ادراك را با اراده بجنگ بیندازیم تا منتهی به نیستی وفنایعنی آرامش شود وحالت بیخودی اصلی بازگردد وتاجهان بآن مرتبه ازسعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم بایددرترقی نوع وجماعت بکوشیم واگرهم خوشی وسعادت برای افراد باشد دراینست که ازخود بگذرند وبفکر دیگران باشند.

لفظی را که دراین فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخودآگاه» نیزمیتوان گفت و درفصول آینده بازباین اصطلاح برخواهیم خورد.

☆☆☆

دانشمندان آلمانی که دراین دوره تحقیقات فلسفی کرده‌اند بسیار وبنکات لطیف دلپذیر برخورده‌اند ولیکن رویهمرفته کلیات تحقیقاتشان باصول عقاید حکمای بزرگ دیگرکه پیش ازاین بآنها اشاره کردیم برمیگردد که یك یاچند اصل ازآنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته وشاخ و برگ برآن قرار داده یا بتعبیرات دیگر درآورده‌اند و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها رادارند.

یکی ازدانشمندان آلمانی این دوره که مسکوت گذاشتن نام اوروا نیست ویلهلم

وونت (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطهٔ عجیبی در رشته‌های بسیار از علوم وفنون داشته ودر فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ودر روانشناسی آزمایشی دنبالهٔ کار فخنر را گرفته وازمؤسسان مهم این فن بشمار رفته است.

اینك این فصل را به بیان اجمالی ازفلسفهٔ نیچه (۲) که نغمهٔ تازه‌ایست وغوغا برپا کرده است پایان میدهیم.

نیچه

نیچه درسال ۱۸٤٤ بدنیا آمد خانوادهٔ پدر ومادرش همه کشیشان پرتستان بودند و اورا بتحصیل الهیات گذاشتند اما او ازالهیات بلکه ازمسیحیت روگردان شد. درزبان یونانی وعلوم ادبی تبحر یافت ودر دانشگاه بال شهرمعتبر سویس اورا باستادی پذیرفتند درجوانی مرید شوپنهاور حکیم ورفیق واگنر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش از آن هردو مرد بزرگ برگشت وازاکثر دوستانش برید وبا آنان مخالفت کرد. آلمانیانرا کم فرهنگ تشخیص داده وجنگهای بیزمارك را هم مخل ترقی فرهنگ آلمان میبافت و آرزومند بود که بتواند فرهنگ را درمیهن خویش ترقی دهد. هنوزجوان بود که گرفتار علت مزاج شد وناچار ازمعلمی دست کشید سپس ده سال با بیماری کشمکش کرد وتصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید سرانجام درچهل وپنج سالگی جنونش آشکارشد ویازده سال هم باین حال باقی ماند ودرسال ۱۹۰۰ درگذشت.

نیچه تصانیف متعدد دارد ولیکن ازهمه نامی‌تر که خود او نیزآنرا حاوی کل فلسفهٔ خویش میدانست کتابی است باین عنوان: «زردشت چه‌میگفت» زیرا که اغراض خویش رابصورت افسانه‌ای درآورده است که موضوعی زردشت است وسخنان خود را از زبان او میگوید (۳) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده باین نام است: «خواست توانائی» (٤). در این هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده وبصورت کلمات قصار نامرتب وتعبیرات شاعرانه ادا کرده است. ازاینروآنچه فلسفهٔ نیچه باید گفت بدشواری به بیان علمی درمیآید.

---

(۱) Wilhelm Wundt (۲) Friedrich Nietzche

(۳) بهیچوجه نباید تصورکرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود اززردشت اینجا درواقع خود نیچه است اما اینکه زردشت راحامل پیغام خود قرار داده بسبب آنستکه معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند پس پیغمبرایرانی را نماینده افکارخود قلم داده است ونیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته‌اند که مدارامرعالم بر ادواراست وهردورهزار ساله قاعدی دارد در واقع نیچه مانند بابا طاهرمیگوید:

بهر الفی الف قدی برآید　　　من آن سروم که در الف آمدستم

ونیچه هم معتقد بادوار است.

(٤) Willezur Macht

محققان تردید کرده اند که نیچه را شاعر باید گفت یاحکیم زیرا که سخنش نثر است (۱) اما پرازشور مستی وتخیل شاعرانه وتعبیرات کنایه‌آمیز است و سجع و جناس وصنایع بدیعی هم بکار برده ومخصوصاً اغراق ومبالغه را بکمال رسانیده است چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان وبه شیوهٔ بعضی از کتب آسمانی است اما مطالبی که درآن سخن میگوید ازموضوعات فلسفه وحکمت عملی میباشد و منظورش تغییر افکار واحوال مردم ازجهت روش زندگانی بوده است ازاینرونه حکیمی تمام است ونه از شعرا بشمار میرود . از این گذشته افکار برحسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی و حکمتی که نزد همه کس مسلم است سخن بگوید واگر هم اکنون یابیش ازین کسانی بوده یاباشند که ببعضی ازاصول‌عقاید اومعتقدباشند بالحنی که او بیان کرده موافق نیستند بعلاوه احوال واخلاقی که پیشنهاد میکند و باکمال حدت و حرارت پشتیبانی مینماید با اخلاق شخصی او بکلی منافی است .

همه دانشمندان دنیاخود پرستی‌را مذموم وغیر پرستی‌وشفقت رامستحسن شمرده‌اند نیچه بخلاف همه خودپرستی را حق‌دانسته وشفقت راضعف نفس وعیب پنداشته است . عقیدهٔ شوپنهاور راکه میگفت اصل درجهان خواست‌هستی است . تصدیق کرده ولیکن‌در اینکه این‌بداست بااومخالف شده ومیگوید وجود طالب هستی است و باید باشد وهمین خوب است . وخواست هستی درواقع خواست توانائی . ازرأی داروین نتیجه کوشش‌در بقارا پذیرفته وآنرابمعنی تنازع گرفته وآنچه‌رادیگران نتیجهٔفاسدرأی داروین شمرده‌اند اودرست پنداشته که افراد بایکدیگر درکشمکش باشند وتحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند . عموم خیرخواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده ومدار امردنیا را برصلاح حال عامه قرار داده‌اند نیچه جمعیت اکثررا خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص راذیحق شمرده است وبس . بنیادفکر نیچه اینست که شخص باید هرچه بیشتر توانا شود وزندگانیش پرحدت وخوشتر و«من» یعنی‌نفسش شکفته‌تر ونیرومند تروازتمایلات وتقاضا های نفس برخوردارتر باشد . بحث دراینکه زندگانی دنیا خوبست یابد است‌و حقیقت‌آن چیست بیهوده است کسی نمیتواندآنرا دریابد بعضی میگویند بهترآن بود که بدنیا نیائیم شاید چنین باشد نمیدانم اما میدانم که خوب یابد بدنیا آمده‌ام وباید ازدنیا متمتع شوم وهرچه بیشتربهتر . پس‌آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت وبیرحمی ومکر وفریب وجنگ وجدال باشد خوب است وآنچه مزاحم ومخالف این غرض است اگرچه راستی ومهربانی وفضیلت وتقوی باشد بداست.

بنابر این نیچه کمالات ومحسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته‌اند میپندارد ونگارش هایش یك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است ویك نیمهٔ

---

(۱) نیچه شعر هم گفته است اما عمدهٔ آثارش به نثر است

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد ومستحسن شمرده شود .

نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم قبایل وملل درحقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان وخواجگان و یکی زیردستان وبنده گان واصالت وشرف متعلق بزبردستان است وآنها غایت وجودندو زیردستان آلت ووسیلهٔ اجرای اغراض ایشان میباشند . ترقی دنیا وبسط زندگانی انسان بوسیلهٔ بزرگان و زبردستان صورت می‌پذیرد که معدودند و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند . هیئت اجتماعیه ومدنیت برای پیشرفت کار آن طبقهٔ شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زیردستانند . زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر بوجود آیند وانسان درمدارج صعود و ترقی قدم زند .

اصول اخلاقی که مردم تاکنون پیروی کرده اند در صلاح عامه و طبقهٔ اکثر یعنی زیردستان ترتیب داده شده است نه در صلاح زبردستان و طبقهٔ شریف . این است که باید اصول را بهم زد و اصولی باید اختیار کرد که درصلاح حال شریفان باشد .

توضیح این معنی چنین استکه بعقیدهٔ نیچه نیکی و راستی و زیبائی که اموری است که همه پیشنهاد خاطر دارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است و میخواهد زندگانی خود را بسط دهد و بالا ببرد پس نیك و درست وزیبا میشمارد آنچه را برای این غرض او سودمند باشد و او را توانا سازد که بردیگران چیره شود و آنانرا برای اغراض خود بکاربرد پس نیکی و درستی و زیبائی حربه‌ایست که بشخص بر استوار وپهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد پس نیکی ودرستی اوزیبائی امری است نه مطلق بلکه اعتباری واضافی است نسبت بکسی که او را منظور میدارد .

اکنون گوئیم اصولی که امروز نیك و زیبا و درست ملحوظ میشود آنستکه بنده گان ودونان نیك دانسته ووسیلهٔ توانائی خود قرار داده اند باین معنی که در آغاز امر دنیا بروفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت و ناتوانان زیر دست و بندهٔ ایشان بودند ولیکن نیرومندان اندك اند وناتوانان بسیار پس این بسیاری راوسیلهٔ پیشرفت خود ساختند و بحیله و تدبیر اصول رأفت وشفقت و فروتنی و غیرخواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را در اذهان بصورت نیکی و درستی و زیبائی جلوه دادندوقبولانیدند تا توانائی نیرومندان را تعدیل کنندواز بندگی آنان رهائی یابند واین مقصوددابیشتر بوسیلهٔ ادیان پیش بردند ونام‌خدا وحق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند و از همه بزرگتر وبعقیده نیچه ازهمه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه در برادری وبرابری مردم زحمت کشیداصرار وورزید و درلزوم دستگیری

و رعایت ناتوانان و بینوایان تاکید کرد واین همانا ازآن بود که او از قوم یهود بود و آنقوم که وقتی شوکت داشتند وزبردست بودند و شهامت وستمکاری و نیرومندی‌را نیك میدانستند چون بذلت ومسکنت افتاده و از زمرهٔ بندگان و زیردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم و مروت باید داشت و بینوایان وناتوانان در نزد خدا عزیزند وباید ایشان را رعایت نمود و از دنیا باید کناره کرد و نفس را کشت پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری و برابری وصلح طلبی ورعایت حقوق زنان و رنجبران و امثال این سخنان که امروز دردنیا شایع شده ازآن منشاء است وخدعه وتزویر وفریب است‌ومایهٔ فقر وضعف وانحطاط میباشد وباید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود.

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است انسان باید فکرزندگی‌دنیا باشد وبخود اعتماد کند این آغاز خواجگی و رهائی از بندگی است دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حکم و حوصله وعفو و اغماض از بی‌همتی سستی است مردانگی باید اختیار کرد بشر باید بمرتبه برتر برسد(۱) مرد برتر آنست که از نیك وبدبرتر باشد عزم واراده داشته باشد قید و بند تکلیف نفس و وجدان را بگسلاند آنکه میگوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد در واقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد. غیر پرستی چیست ؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا ازمیان برود ورنج و درد در دنیاکاسته شود و ناتوان بردوش توانا بار نباشد وسنگ‌راهش نشود مرد برتر وزیر دست لازم است مرد زبردست اگر نباشد چه باك ؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایب مطلوب است ، مرد برتر آنست که نیرومند باشد وبه نیرومندی زندگی کند وهوی‌ها وتمایلات خودرا برآورده نماید خوش باشدوخودراخواجه‌وخداوند بداند و هرمانعی که برای خواجگی درپیش بیاید از میان بردارد واز خطر نهراسد و ازجنگ وجدال نترسد.

بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است و اصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری وطبیعی است بدنیست . جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست

---

(۱) مرد برترکه در اینجا مکرر مذکور میشود ترجمه آلمانی Ubermensch است و بفرانسه surhomme ترجمه کرده‌اند یعنی کسیکه از مردم متعارفی برتر باشد وددرواقع‌فوق بشر باشد و بعقیده نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتراست وترتیب زندگانی و اصول اخلاقی بایدچنان باشد که مرد برترظهور کند .

که شعور در آن مدخلیت ندارد (بعبارت دیگر حال حیوانیت) ادراك ووجدان و شعورو عقل جزء قلیلی ازانسان است ونباید بآن اعتماد کرد .

عشق وعاشق ومعشوقی کاری است لغو و نباید مبنای ازدواج باشد مزاوجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند بسر آورند و مردان برتر ظهور کنند برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن وسیلهٔ تفنن وتفریح جنگیان باشد وفرزند بیاورد .

حاصل اینکه نیچه مذهب سوفسطائیان یونانرا تجدید کرد که در امر اخلاق میگفتند میزان نیکی وبدی شخص انسان است هر چه نفس انسان خواهان است و میپسندد خوب است و خلافش بد است و این همان مذهبی است که دوهزار وچهارصد سال پیش ازاین سقراط و افلاطون در معارضهٔ آن مجاهده کردند و پیش بردند واز اینروست که نیچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند و نتیجهٔ مذهب نیچه مذهب انفراد (۱) است یعنی هرفردی خود را بخواهد بر دیگران برتری دهد وحفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا ونیرومند سازد امـا اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام نیچه اینستکه توانائی برای اینستکه بدیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود ومعنی زندگانی همین است.

نیچه مانند بعضی ازحکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هرچند تجدید میشود وآنچه پیش بود بعدها دوباره میآید و بقا و خلود را بساین معنی میگیرد .

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری از فلسفهٔ نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ولیکن اگر جاداشتیم و جملاتی چند بساز عین عبارت اورا بفارسی در میاوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربده مستانه است از روی شور و مستی سخن گفته و حق اینستکه در نویسندگی مقامی بلند دریافته و از اینرو گفته‌هایش محل توجه وخواندنی است .

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه استاز صورت عربده بیرون کنندو بیان معقول در آورند مطالبی همدارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم پیش از او گفته بودند شهامت و شجاعت وغیرت وبلندی همت و مناعت وعزت نفس همه‌وقت‌ونزد همه کس ممدوح و مستحسن بوده وهر کس نفس خودرا خواروذلیل ساخته و رذل ناچیز خوانده شده است بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسانرا برخود خواهی و خودپسندی دریافته واین خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند . حکما عموماً حسن اخلاق را وسیلهٔ کمال نفس خواسته وبسیاری از ایشان زندگانی اخروی وطمع بهشت و ترس‌دوزخ را بیمورد دانسته وعدالت وفضیلت را ازآنرو ستوده‌اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده‌اند

---

(۱) Individualisme

ناپسند بودن پاره‌ای ازآداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت ومشقت‌دادن و مجروح ساختن بدن و امثال آنرا بسیاری‌دیگر ازصاحب نظران نیز عنوان کرده بودند. لزوم تندرستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است و هرچه در آن تأکید و اهتمام شود رواست. جنگ ووجدال را هم بعضی از پیشینیان مایهٔ بقای شجاعت و شهامت ودلاوری در مردم وملل پنداشته بودند. خروج برفلك‌سروری‌ومدارج کمال را نیز همه پسندیده ولازمهٔ طبع بلند دانسته‌اند این سخن هم که حق وحقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد واواول بارآنها راکشف نکرده‌استچیزی که‌یك‌اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول درآورده ولحنی که در اظهارآن عقاید بکار برده است لحنش چون شیوا وپرشور و بدیع است پسندیده وگیرنده‌است اما تعلیماتش که‌اصرار بر خود خواهی ومرجح‌دانستن خود بردیگران وفداکردن آنان برای هوای نفس ونیکو دانستن هروسیله و اسبابی اگرچه بیرحمی و قصاوت وبیداد ومکر ودروغ باشدکمتر عاقلی میتواند تصدیق کند و جا دارد که تردیدکنیم در اینکه خود نیچه‌هم‌این سخنان را ازروی جد گفته باشد و درهرحال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم ازباده پیمائی یا ازعروض‌خشم وغضب دست میدهد و بعضی گمان برده‌اندکه نیچه چون مزاجی علیل و نفسی و قلبی رقیق داشت و از اینرو رنج فراوان دیده بود این عصبانیت برای اودست داده واین سخنان را علی‌رغم احوال خود گفته است وگرنه بآسانی میتوان دریافت‌که انسان اگر هم برای خود خواهی باشد باید دیگران را بخواهد و راستی ودرستی پیشه‌کند تا محل اعتماد ابنای نوع باشد چه هیچ فردی از وجود دیگران بی‌نیازنیست و اگراو دیگران را نخواهد دیگران‌هم‌اورا نخواهند خواست وتیره روز خواهد بودو کسیکه هیچکس را دوست ندارد وبرای‌دوست حاضر بفداکاری‌نباشد دوستانی نخواهد داشت و نیچه این فقره را در اواخراحوال‌درك کرده ودرنامه‌ای که بخواهرش‌نگاشته میگوید هرروزگار برمن میگذرد زندگانی‌برمن گرانتر میشود سالهائیکه از بیماری در نهایت افسردگی ورنجوری بودم هرگزمانند حالت‌کنونی ازغم پر وازامید تهی نبودم چه شده است؟ آنچه شده است‌که باید بشود اختلافاتی که با همه مردم داشتیم اعتماد را بمن از ایشان سلب‌کرده وطرفین می بینیم باشتباه بوده ایم خدایا من امروز چه تنها هستم یك‌تن نیست که بتوانم بااو بخندم ویك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست‌که نوازش دوستانه برمن روا بدارد».

دیگر اینکه مردم را بدوطبقهٔ تقسیم‌کردن بعضی را خواص وگروهی را عوام خواندن برفرض که درست‌باشد میزان ومأخذش چیست؟چه‌اشخاص خواص وشایسته‌سروری هستند وچه وسیلهٔ اطمینان هست‌که نااهلان جای خواص را نگیرند؟

و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفهٔ تحول تکاملی

باید نوع بشر بطور کلی ترقی کند نه اینکه یك یا چند تن پیش بیفتند وسرور شوند و دیگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروین یکی از مزایائیکه انسان درراه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهرومبحت و رأفت وشفقت است واز کجا که همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد .

و اما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته‌اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان وزندگی آن بکلی بی فلسفه است وچه لطفی دارد که احوال واوضاعی که مدتی مدید درجهان جریان داشته همواره ازسر گیرد وهمان احوال عیناً تکرار شودو البته چنین نیست وتحول جهان برای تکامل است و کمالی که بسوی آن میرود یا نامتناهی است یا منتهی ومقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه برادوارمبنی براینست که مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین ومحدود است و کم وزیاد نمیشود (۱) و بنابرین چاره نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته و اکنون خلافش از هردوطرف قابل تصدیق است یعنی بنابر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده‌و نیروهم کاهش میتوان قائل شدهم افزایش و دانشمندان دیگرهستند که در عالم وجود افزایش‌را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است‌خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنابرین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوار شویم‌و در می‌یابیم که چگونه ممکن‌است سیرجهان درتحول تکاملی وبیکران باشد . دراحوال‌حکمای دیگر که درپیش داریم باز باین مطالب برخواهیم خورد .

فصل سوم

حکمای فرانسه

درفرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما درعین اینکه همه تکیهٔ معلوماتشان بر علوم جدید بود در فلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحققی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی‌میکردند بعضی‌صرف‌مادی‌بودندوفلسفهٔ‌اولی رامحل اعتنا نمیدانستند جماعتی‌هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار میدادند و بعضی بفلسفهٔ اولی نیز میپرداختند و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری‌عنوان استادی فلسفه را داشتندشمارهٔ حکما بسیار است اما همه‌آن اندازه اهمیت ندارند که ما دراین مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم و باشارهٔ آنها که برجسته ترند اکتفا میکنیم .

---

(۱) بشرحی که پیش از این مخصوصا در تکلمه فصل اول ازهمین باب بیان کرده‌ایم .

امیل لیتره (۱)

طبیب وادیب وفیلسوف بود اثر بزرگش کتاب فرهنگی‌است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است درفلسفه یکی ازبزرگان پیروان اگوست کنت است وگذشته ازبعضی جزئیات اختلاف مهم‌اوبا مؤسس فلسفهٔ تحققی این بود که تدین بدین انسانیت راکه اگوست‌کنت تأسیس کرده بود اختیار ننمود وبسیاری دیگر ازحکمای تحققی نیز روش لیتره راپیش گرفتند . ولادتش در۱۸۰۱ ووفاتش در۱۸۸۱واقع شده وهشتاد سال عمر کرده است .

ارنست رنان(۲)

در۱۸۲۳ زاده ودر۱۸۹۳ درگذشته است نویسندهٔ عالیمقام وبسیار با ذوق است بیشترمتوجه بتاریخ است ومعتقد است‌که علم وحکمت در ضمن تاریخ بدست میآید در آغازعمر در رشتهٔ دیانت کار میکرد اما بزودی از عیسویت ایمان بریده بعلم پیوست و معتقد شدکه جزبوسیلهٔ تحقق علمی بحقیقت نمیتوان رسید وبشرجز بعلم بسعادت نایل نخواهد شد ولیکن آنچه ازآن روگردان شد اعتقاد بخوارق‌عادات ومعجزات وکرامات بود وآن نوع داستانها که درتوراتوانجیل‌نقل شده وتثلیث والوهیت مسیح واموردیگری ازاین قبیل که دین‌سازان اساس واصول دین مسیحیت قرار داده‌اند وگرنه روی دلش بسوی تعلیمات دین بود و مخصوصاً بحضرت عیسی وحواریون او انبیاء بنی اسرائیل ارادت میورزید وقسمت عمده آثارش مربوط بنتایج وتحقیق از دین یهود ومبانی دیانت نصاری است اما نه بروجهی که کشیشان واولیاء آن ادیان میپسندیدند . اصول عقاید او اینست که ازذات باری جزاینکه‌وجودش راتصدیق کنیم سخنی نباید گفت اوحقیقت واصل است ودیگر چیزها ظواهر وعوارضند همه ازاوبرمیآیند وباو برمیگردند . مشرب فلسفی ارنست رنان بمشرب هگل نزدیك است وبوجهی میتوان گفت اصالت تصوری است وخدا را همان مطلوب تصوری معقول غیرمحسوس میداند حقیقتی که درکل است ادراکی که در متن جهان نهفته است بعبارت دیگر خدا همان کل است یا کل همان خداست مشیتی است‌که بوقوع میپوندد وهرکس باید همان رابخواهدکه اومیخواهد تاازاین رودر تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد وازاین شرکت نباید پاداشی منتظربود که فضیلت ونیکی همانا بی‌توقعی است وفداکاری خود پاداش خود است . مدیر ومدبر جهان عشق است ودین وذوق و نیکی . اشخاص خود خواه منکراین عوالمند ولیکن خواه وناخواه همین امور جهان رامیگردانند ، مرد نیك وجود خود راوقف مطلوبی میکندکه خوداو بوصالش نمیرسد اما سرانجام تحقق مییابد وگل عالم انسانیت میشکفد . افراد میروند آنچه میماند خیری استکه صورت پذیرمیکنند جای نفوس مردم دردامن خداست وجائی که بقا وابدیت برای نفوس حاصل میشود آنجاست هرچه درطریق نیکی بکوشیم راه

Ernest Renan (۲) Emile Litré (۱)

وصول بحق یا بعبارت دیگر سلطنت حقه که مردم منتظر آن هستند نزدیك میشوند وآن سلطنت علم است وبنابرین باید اختیارامور دردست اهل علم باشد وزمام اموررا نخبه و زبدهٔ مردم باید دردست داشته باشند .

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازهٔ مخصوصی نیاورده است با اینهمه آثار ادبی که ازاو مانده اورا درشمارهٔ حکمای عالی‌مقام میاورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه ازاو بیشترمحل توجه است کتابی است بنام «یادگارهای کودکی وجوانی » (۱) ودیگری بعنوان «آیندهٔ علم» (۲) ودیگری باسم « مکالمات وقطعات فلسفی » (۳) و دیگری بنام «حدیث نفس فلسفی» (٤) وکتابیکه دراحوال حضرت عیسی (٥) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است .

هیپولیت تن(٦)

این دانشمند نیم بیشتراديب ومورخ ونویسنده است اماقوهٔ تحقیق وتشریح مطالب ونکته سنجی را بکمال دارابود وبفلسفه نیز میپرداخت ودر این رشته بهاسپینوزاوهگل نظرخاص داشت ولیکن برحسب طبیعت زمان تکیه‌اش بعلوم بود یعنی فلسفهٔ تحقیقی را میپسندند وبآن روش میرفت ودر ادب وفلسفهٔ صنایع نیزشیوه علوم بکار میبرد در فلسفهٔ تحققی هم که بیشتر بر مشاهده وتجربه است مایل بود که بطریق ریاضی و هندسی پیش برود ومعلول را بنحو ضرورت ازعلت برآورد ونیزاز خصایص اواین بود که باوجـود تمایل بفلسفهٔ تحققی بفلسفهٔ اولی بی اعتنا نبود وعقیده داشت که ازظواهر وعوارض تجاوز میتوان کرد وبذوات وحقایق نیزمیتوان رسید وباندازهٔ فیلسوفان تحققی دیگر ازین جهت ناامید نبود و میگفت راست است که من افق ذهن خود را محدود میبینم اماتنها حد ذهن خود را درمییابم وحد ذهن نوع بشررا نمیتوانم معین کنم .

هیپولیت تن درفلسفه تعلیمات‌خاصی که درکلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد اما نوشته‌هایش همه خواندنی است اثرفلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل(۷) که درقوه ادراك وشعور وتحقیقات بعمل آورده وازین رو درجمع کسانی است که بتأسیس علم روانشناسی بشیوهٔ تحققی خدمت کرده‌اند زندگانی اواز ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است .

شارل رنوویه(۸)

رنوویه ازسال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد وپنج سال زیسته وپس ازانجام دورهٔ تحصیل بتعلیم و تدریس نپرداخته اما بوسیلهٔ تألیف وتصنیف دیرگاهی دانش پژوهـان

---

(۱) Souvenirs d'enfante et de jeunesse (۲) Avenir de la science

(۳) Dialogues et fragments philosophigues

(٤) Examen de consciene philosophique (٥) Vie Ide jésus

(٦) Hippolite Taine (۷) L'Intelligence (۸) Charlas Renouvier

را مستفید ساخته وازحکمای معتبر فرانسه درنیمهٔ دومسدهٔ نوزدهم بشمار رفته است واز تعلیمات اوفلسفهٔ تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفهٔ نقادی (۱) نامیده‌اند .

چون‌فلسفهٔ نقادی گفته میشود کانت بیادمیآید والبته رنوویه اصول عقایدآن فیلسوف آلمانی را پذیرفته امابه هیوم ولایبنیتس نیز مراجعه کرده است بااین خصوصیت که تنها تعقل رامبنای عقاید ندانسته عاطفه وذوق وایمان (۲) راهم دخیل کرده است امـا ایمان بمعنی مطلق نه‌ایمان بدیانت مخصوص معین .

رنوویه میگوید اصل عدم تناقض را نمیتوانیم از دست بدهیم وناچار یکی دو امر متناقض راباید بپذیریم پس می‌بینیم فلسفه بایدمبتنی باشد یا بروحدت وجود وعدم‌تناهی آن واعتقاد بذات وجوهر ووجوب وموجب بودن امور‌یـا برتعدد وجود وتنـاهی‌آن و اختیاری وحادث‌بودن امور واشیاء چنانکه شماره ومدت‌آنها معدود ومحدود بوده وآغاز وانجام داشته باشد .

رنوویه ازروی تعقل ونیز بنابرذوق وعاطفه‌فلسفهٔ دوم رااختیار کرد وفلسفهٔ عقلی‌و استدلالی را بافلسفهٔ ذوقی واخلاقی متلازم ساخته‌است .

گفتیم رنوویه فلسفه نقادی‌کانت راپذیرفته وتجدید کرده است اما تصرفات نیز در آن بعمل‌آورده است. ونخست اینکه‌کانت میگفت‌آنچه مامیتوانیم ادراك کنیم عوارض و حوادث (۳) است وعقل ماحکم میکند که ذواتی (٤) هم هستند که نمیتوانیم ادراك کنیم رنوویه وجود ذوات رامنکر شده مانند هیوم میگوید جزحوادث که بادراك ما درمیآیند چیزی‌برما معلوم نیست وحتی نفس ماهم ازحوادث است وبنابرین وجود منحصر بمدرکات ومدرك است . حوادث مقولات درقالب ریخته میشوند وبرطبق‌آنها تصورات (٥) برای ماصورت میبندد وپشت سریا بالای حوادث وتصورات نبـاید جواهر وذوات وحقایقی که مبنای‌آنها باشند فرض کنیم نه‌روحانی ونه مادی وجسمانی وهمچنین امرمطلق (٦) وجود ندارد وهرچه هست نسبی (۷) ونسبت است حتی اینکه خود ادراك هم نسبت (۸) است یعنی نسبت میان عالم ومعلوم (۹) واین نسبت ها که بادراك صـادر میآیند تابع قوانین قبلی (بآن معنی که کانت قائل بود) (۱۰) واحول محدودی هستند که همان‌مقولات میباشند وانسان جزاینکه اموررا درقالب‌آن مقولات بریزد وتصوری‌ازآنها دریابدکاری نمیتواند بکند والبته خوانندگان متوجه هستند که درفلسفهٔ کانت ورنوویه مقصود ازتصورات همان حقایقی است که درآئینهٔ ذهن‌مصور میشودنه‌اینکه موهوم‌ومخیل باشداین‌است که رنوویه

---

(۱) Néo Critcisme (۲) Lafoi

(۳) phénomènes (٤) La Chose en soi یا Noumènes

(٥) Repésentations (٦) l'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation واین عقیده رانسبت Relativité گویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) à priori

باوجود این عقیده اهل تشکیك بشمار نمیرود .

پس رنوویه پیرو کانت است بااین قید که ذوات را منکر است ونیز درتعیین وشمارهٔ مقولات بااو اختلاف دارد ومعتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد من وجزمن یا عالم ومعلوم را تشخیص میکند وتصور شخصیت برای اودست میدهد ومقولات دیگر کم و کیف ووضع است که مقولاتی سکونی (۲) هستند و کون و فساد (۳) و توالی (٤) وغائیت (٥) وفاعلیت (٦) که مقولات حرکتی (۷) میباشند .

بنا براصلی که رنوویه درپیش گرفت وبآن اشاره کردیم که یکی ازدوامر متناقص را اختیار کرد جهان واجزای آنرا منفصل ومتکثر ومحدود ومعدود ازجهت مقدار ومدت متناهی دانست که هریك ازامور وهمچنین کلیهٔ آنها آغاز وانجام دارد ونامحدودی وبیکرانی وبی آغازی وبی پایانی متصور نیست ونمیتواند متحقق شود جز اینکه مقدار ومدت وشمارهٔ آنها برما دانسته نیست .

پیوستگی واتصالی که درامور اشیاء جهان بنظر میرسد نتیجهٔ خطای ذهن است مانند شعلهٔ جواله و گرنه درحقیقت امور واشیاهمه منفصل اند وافراد اصلند نه هیئت اجتماعیه وازاینجهت مذهب رنوویه بالایبنیتس موافق ومانند اومعتقد بجوهرفرد است امابخلاف لایبنیتس جوهر های فرد را معدود ومتناهی میداند .

رنوویه قاعدهٔ علیت راکلی نمیپندارد وحدوث بی علت را جایز میشمارد وازاینرو معتقد باختیار است وایجاب را درهمه مورد ضروری نمیانگارد وافعالی که ازانسان سر میزند واحکامی که مردم درامور میکنند اختیاری میداند وچون بذوات معتقد نیست اختیار را درهمین عالم حوادث قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میداند واختیار راجز درذوات ممکن نمیپندارد .

رنوویه مانند کانت معتقد است که انسان دراراده خود مختار است اماوجدان اوانجام تکالیف را بطور قطع امرمیکند (۸) ونیزهمین حس تکلیف انسان رابرآن میدارد که ببعضی مسائل حکم کند ومعتقد شود مانند حکم بوجود خداوند وبقا وخلود .

خدا یعنی همان نظام معنوی واخلاقی که درجهان جریان دارد ومی بینم که درکارآگاه گیتی عدالت حکمفرماست وتخلف ازاعتدال مایهٔ رنج است و کیفر دارد .

بااینحال خداوند راهم رنوویه بنا برمسلك خودفرد محدود میداند ودراین مورد نیز بوجود نامتناهی قائل نیست واقتدار واختیار را جزدرفرد متشخص ممکن نمیپندارد و از تشبیه خدا بانسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس بنفس خود بکند باك ندارد

---

(۱) Personnalité (۲) Statique (۳) Le Devenir
(٤) Succession (٥) Finalité (٦) Causalité (۷) Dynamique
(۸) Impératif catégorique که درفلسفه کانت بیان کرده ایم

امـا دربارهٔ خدا حکمی نمیکند واقـرار بجهل دارد ومیگوید همینقدر میدانیم که خیر کل است

اشخاص نیك را میتوان گفت بـاقی هستند امـا اینهم فرض است وبهتر آنست که بگوئیم نمیدانیم .

بعقیدهٔ رنوویه چون عدالت درامور جهان حکمفرماست همین فقره مبنای اخلاق است افراد نسبت بیکدیگر داین ومدیونند وباید بمقتضای این امر عمل کنند واین حالت را بنحو اعتدال نگاه بدارند واگر چنین کنند صلح وسلامت برقرار خواهد بود افسوس کهمردم بیکدیگر اطمینان ندارند وهرکس میخواهد دیگری‌را وسیلهٔ اغراض خود کند وازاوبرباید اینست که میان مردم‌حال صلح وسلامت مبدل‌بجنگ وجدال شده است وحق مالکیت ازوسائلی است که مردم برای دفاع خود درمقابل دیگران اختیار کرده‌اند واین حالت بی‌اعتدال نتیجهٔ خودپرستی ونفسانیت انسـان است که مایه شروفساد شده وعصیان آدم باینمعنی استوهمین فقره نیزدلیل است براینکه انسان دراعمال خود مختار میباشد وجبر درکارنیست .

اما مختاریت انسان که درگذشته سبب عصیان وهبوط اوشده درآینده باعث عروج اومیتواند شدوسعادت بشررا باید ازحسن ارادت اومنتظر بود نهازترقی علم یاتحول‌طبیعی زیراکه رنوویه‌تحول وتبدل احوال وانواع راهم چون منتهی بفرض وحدت وجودوموجب بودن امور میشود منکر است .

الفرد فویه

الفرد فویه (۱) ازحکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است در۱۸۳۸ زاده ودر۱۹۱۳درگذشته است درجوانی‌مبتلا بدرد چشم وضعف مـزاج شد چنانکه نتوانست شغل تدریس راکه اختیار کرده بود دنبال‌کند بااینحال سراسر عمر هفتاد وچهار سالهٔ خودرابتحقیق وتألیف وتصنیف مشغول بود وآثار فراوان‌ازخود گذاشت.درسخنگوئی و نگارندگی‌زبردست، سخنش گیرنده ونگارشش دلپذیر بود استفادهٔ این حکیم نخست از افلاطون سپس ازکانت ومن‌دوبیران بوده است وشیوهٔ اواینکه رأیهـا ومذاهب مختلف را باهم وفق دهد وسازگازکند چنانکه یادگار مهم اودرحکمت اظهار نظری است که بنـا برآن وجوب رابطهٔ علت ومعلول رابا اختیار انسان (۲) دراعمال خود سازگاری میدهد .

خوانندگـان این‌کتاب میدانند کـه این مسئله از مشکلات بـزرگی است که هـم

---

(۱) Alferd Fouillée

(۲) رای وجوب رابطهٔ علت ومعلول راکه درنتیجه‌آن عمل انسان موجب میشود بـه فرانسه déterminisme میگویند واختیار همان است که Liberlé میخوانند .

ارباب ادیان وهم اهل علم وحکمت بآن مبتلا هستند ببیان اهل دیانت مسئله چنین طرح میشود که چون قدرت مطلقاً ازخداوند است وهرچه واقع‌میشود البته بنابرمشیت اومقدر است پس چگونه میتوان گفت انسان دراعمال خودمختار ومسئول است‌وچرا اورا مکلف میدانند وباعمالش پاداش وکیفر میدهد واگر اختیار باانسان است قدرت خدا وتقدیر و متصرف بودنش درجمیع امور عالم چه معنی دارد ومیدانید که دراین باب رأیها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی‌انسان را بی‌اختیار دانسته‌اند وبرخی معتقد بمختاربودن انسان بوده‌اند وبعضی گفته‌اند امرمیانهٔ ایندومیباشد .

اما اهل فلسفه وعلم میگویند مـا ناچاریم رابطهٔ علت ومعلول را واجب بدانیم یعنی هیچ امری بیعلت واقع نمیشود وچون علت موجود باشد وجود معلول واجب است عمل انسان هـم بیعلت نمیشود وحتی وقتی کـه اراده بـرعملی میکنـد اراده‌اش معلول علتی است وسلسلهٔ علت‌ها پیوسته است ودر اختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است وچگونه ممکن است اراده مختار بـاشد ودر این صورت بمردم تکلیف کردن کـه حسن اخلاق ودرستی کردار داشته بـاشید چـه مورد دارد وانسان را مسئول اعمال نـاشایسته خـود دانستن مبنی برچه اساسی است ؟ ازآنطرف برحسب وجدان نمیتوان گفت انسان بکلی بی‌اختیار است وهیچ حرجی بـراو نیست واکثر فیلسوفان انسان را فـاعل مختـار دانسته‌اند .

این است یکی ازمشکلات حکمت که هرکس درآن‌باب نظری اتخاذکرده ووجهی اختیار نموده است ودر این کتاب مـابـارها در ضمن بیان عقاید حکمابابن مطلب اشاره کرده ایم .

الفردفویه ازآنجا که پروردهٔ این دوره واهل علم بود نمیتوانست منکر وجوب رابطهٔ علت ومعلول شود ازآنطرف مذاق ومشربش متمایل به روحانیت بود وطبعش‌از مادیتی‌که بعضی از اهل علم بـآن میگرایند بیزار ودلش بـه مختار بودن انسان گواهی میداد .

ونیز چنانکه اشاره کردیم وخود اودر نگـارش هـایش تصریح کرده است استاد حقیقی اودر فلسفه افلاطون بوده وذهن اوبا مثل افلاطونی انس‌کامل داشته است ونیز مذاقش راگفتیم این بود که درفلسفه درهیچ امرنظررا یکطرفی نباید قرار داد وآراء رابایدجمع کرد وبایکدیگر سازگار ساخت .

پس درامرجبرو اختیارنظرش این‌شد که‌نباید عنوان مسئله‌را اینقسم کرد که‌بگوئیم انسان مختار است یابگوئیم مجبور است بلکه باید‌گفت اعمال انسان موجب است امادر راه اختیار سیرمیکند . این عبارت بیان توضیحی لازم دارم .

اینکـه اعمـال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد وهرکس اهـل علم و تحقیق است بآسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده ودر تحت ضابطه است

و رابطه علت ومعلول واجب است ومحققان وقتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است پس موجب است والفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و میگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعدهٔ ربط علت و معلول بیرون است گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطهٔ علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم و باختیار بی وجه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما ازمختاردانستن انسان ازمیان میرود زیرادرآنصورت‌اختیارات یکسره تصادفی وبی مأخذ وبی‌معنی خواهد بود وهر رأی ازرأیها که برآن تصمیم شود ترجیح بی‌مرجح است و نیکی وبدی درآن ملحوظ نتوانسد بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت . واگر ترجیح بی مرجح نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت و معلول در میان است .

پس موجب دانستن اعمال‌انسان اشکال نداردا کنون‌به بینیم اینکه دانشمندفرانسوی میگوید انسان درراه اختیار سیرمیکند چه معنی دارد وچگونه است اینجاست که‌پای‌مثل افلاطونی در کارمیآید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم:

خوانندگان این کتاب وآگاهان میدانند که از زمانیکه افلاطون باستادی حکمت شناخته شد این بحث میان اهل‌نظر پیش‌آمد که جهان مادی و محسوس نبوده عارضی وصوری‌است واین رامعنائی‌است نهائی که محسوس نیست بلکه معقول است یعنی جزئی نیست کلی‌است وبحس در نمیآید وباید عقل‌آنرادریابد . معانی‌این امورصوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مثل (۲) ترجمه کرده‌اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت‌بااین تفاوت که افلاطون مثل را دارای‌وجود مستقل وجدا از افراد محسوس‌میدانست واصل وحقیقت می‌انگاشت و افراد محسوس‌را پرتوآنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود وآنها رادرافراد قائم میدانست وقدمای ما آنچه رادرحکمت افلاطون‌مثل گفته بودند دربیان حکمت‌ارسطو صور اصطلاح کردند (۳).

در هرحال افلاطون وارسطور متفق بودنددر اینکه حقیقت اشیاء صورت آنهاست و علم انسان براشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشیئی چون درذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویند اما در زبانهای

---

(۱) فرانسه Liberté dindifférence یعنی در عمل‌میان شقوق مختلف که پیش می‌آید تفاوتی نگذارند و یکی را بدلخواه اختیارکنند .

(۲) Idées (۳)البته خوانندگان ما صورتی راکه اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاست باصورتیکه عامه وشعرا در مقابل معنی وحقیقت‌استعمال‌میکنند اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند وما اینجا چون صوری میگوئیم مقصود منتسب بصورت باصطلاح عامه است‌وچون صورت و صور میگوئیم باصطلاح حکماست .

اروپائی این معنی‌را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون وارسطو برای حقیقت‌اشیااختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان باستان اساساً دودسته شدند یك دسته محسوسات یعنی امـور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند و یك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه بـرای محسوسات حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان).دستهٔ اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دستهٔ دوم را حکمای روحی (۲) خوانده‌اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انحا بوجود روح معتقدند (باصطلاح مـا متألهین یا حکمای‌آلهی) وچون این‌دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصورذهنی‌درمیآید میباشند مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند (۳) مشتق ازصورت یاتصور که‌ماهم ازناچاری مذهب اصالت تصور یا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز میتوان گفت . حکمای اروپا هم که در علم وحکمت تجدد کردند همچنان منقسم باین دو دسته بوده و هستند هرچند نظرایشان درامرماده و روح ومحسوس ومعقول تحول کلی یافته است (البته‌این حکماآنچه‌را باختلاف‌مقام‌صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یاعلم میخوانیم متصل بمبدأ میدانند وبنابراین‌برحسب مقام منتسب بحقیقت انسان یابحقیقت جهان میشود)

و اگر درفلسفهٔ دکارت و اسپینوزا ولایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینك و هگل و شوپنهاورومن‌دوبیران که حکمای‌بزرگ‌اروپا میباشند درست تأمل‌فرموده‌باشید برخورده‌اید باینکه همه روحی بودند و اصالت صورت رامعتقد بوده‌اند جز اینکه‌درهمین مذهب طریق مختلف اختیار کرده‌اند . عقیدهٔ‌دکارت درین مبحث نزدیك بافلاطون‌وارسطو بود واسپینوزا وحدت وجودی شد ولایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد وبرکلی جز صورت یا روح‌چیزی قائل نبود ومحسوس ومعقول را دوچیز ندانست‌وکانت‌ازمذهب اصالت تصور تحاشی میکرد بملاحظهٔ اینکه با برکلی موافق نبود و نـیز میترسید‌گمان برود که او غیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست و دیدیدکه از پیروان‌کانت فیخته اصالت معقول درون‌ذاتی و شلینك اصالت معقول برون ذاتی وهگل اصالت معقول‌مطلق را معتقد بودند و شوپنهاور نیز بوجه دیگر همین‌عقیده راداشت‌و همه هریك بوجهی‌معتقد بودند که حقیقت‌آنست که بتصور عقلی در میآید یعنی‌امری معقول است ودرجهان‌مادی‌هم آنچه محسوس میشود همان امر معقول است (یاعقل‌یا علم‌باروح یانفس) که نمایش‌وتجسم میبابدوامروز برای‌علمای طبیعی وحکمای‌تحققی هم معلوماتی دست داده‌است که هردودسته میتوانند بهم نزدیك‌شوند یعنی آنان که مذهب اصالت‌معقولی‌دارند وروحی هستندمیتوانند تحققی نیز باشند و علمای تحققی هم میتوانندبوجهی باآنان هم‌آواز شوندو گفته‌هائیکه بعد ازین در پیش داریم این‌نکتهٔ دقیق را روشنتر خواهد کرد.

Idéalistes (۳) Spiritualistes (۲) Matéialistes (۱)

فصل سوم

پس ازین مقدمه میرویم برسر مطلب ومیگوئیم الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امرمعقول (یاتصور یاصورت یامعنی) را حقیقت میدانست و دراین باب مذهب او تازگی نداشت آنچه اختصاصی اوست اینست که معتقد بود که تصورنیروست یعنی معنائی که درذهن است چنانکه بعضی گمـان برده‌اند نمایش وتصورصرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثراست و مـانند نیروهای دیگر منتهی بفعل وعمل میشود و تصور تحقیق مییابد ازاینرومعانی و تصورات چون باین وجه منظور شود «تصورنیرو» میخواند(۱)

قول بتصورنیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است یا تصوری که منشأ نیرومیباشد که آن تصور راکم کم متحقق میسازد بنیاد فلسفه الفرد فویه است واو براین بنیاد یك فلسفهٔ تمام ساخته یعنی این بنیاد را درروانشناسی وعلم اخلاق وعلم مدنیت(۲) وکلیات فلسفه بکاربرده است واما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف ازتحقیقات او که براین بنیاد گذاشته شده بشویم سخن درازمیشود پس لب فلسفهٔ اورا بدوکلمه بیان میکنیم که الفرد فویه گذشته ازاینکه همه‌حقیقتهای جهان رامعقول وناشی ازمعقول ومعنی میداند در نفس انسان نیز علم واراده که اکثر حکما از یکدیگر تفکیك کرده دوقوه میپندارند او یك قوه میشمارد وعلم وادراك را بااراده واراده راباعلم وادراك مقرون ولازم وملزوم میخواند ووقتیکه تصورمیگوید مرادش معنی وعلمی است که البته بااراده وعمل همراه است چه این دوامر دووجه ازیك چیز میباشند تصورذهنی درمغز انسان با مبداء حرکت همراه است وامکان ندارد که صورتی درذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد وهرگاه حرکت ظاهر و متحقق نشود از آنست که صور دیگر نیز درذهن هستند که بیش یاکم ازحرکتی که باید ازآن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند . شوپنهاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش دراین بود که علم را عارضی میپنداشت و بر نخورده بود باینکه اراده بی‌علم نمیشود وحقیقت امری است واحد که علم واراده هردوخـاصیت او هستند جزاینکه این دو خاصیت همیشه بیك میزان نیستند و نسبت بیکدیگر شدت وضعف دارند واین امرواحد است که الفرد فویه تصور نیرونامیده است بنابراینکه هم تصوریعنی صورت حاصل درذهن است هم مبدأ حرکت یعنی‌خواهش وشوق واراده است وزندگانی بلکه کلیهٔ وجود ناشی ازاین مبدأ میباشند .

چون قبول کردیم که تصورنیروست وهرعلمی منتهی بعمل میشود یعنی‌معنی ومنوی تحقق و وجود مییابد گوئیم یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است بلکه میتوان گفت هرامری که درذهن انسان متصور میشود با تصور اختیارمقرون است پس تصور اختیار هم مـانند معانی دیگر قوه تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه ومایل باختیار است اختیاربیش یاکم زود یا دیر صورت پذیر میگردد واین است معنی‌آن سخن که گفتیم انسان درراه اختیارسیر میکند .

Sociologie (۲) Idées-forces (۱)

قاعده رابطه وعلت و معلـول (۱) درست است وبنابرین اعمال انسان موجب (۲) است اماتصور چون نیروستاوخودعلیت (۳) داردوتصور اختیارخود علت (٤)اختیار(٥) است جزاینکه اختیار ازآغاز موجود و متحقق نیست بلکه درتحت اثر تصور وبتحقق میرود وهرچه پیش میرویم اختیارما در اعمال بیش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب استاما درراه اختیارسیر میکند وباین بیانمعلوم میشود که انسان نهمختار مطلق است نهیکسره مجبوراست وامرمیانهٔ این دومیباشد واین یك نمونه است ازاینکه الفرد فویه چگونهآرا ومذاهب مختلف را باهم جمع میکند .

پس این حکیم فرانسوی قاعدهٔ وجوب ترتب معلول را برعلت قائل است وبسبب قـول بتصور- نیروآنسرا منافی اختیار نمیپندارد بلکه آن قاعده رامنشأ اختیار میداند ومعتقد است که همان نیروی تصور که انسان رابسوی اختیارمیبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگراز قبیل حس مسئولیت وناخود خواهی وبیآلایشی ومحبت کل نیزمیرساند وبطور کلی مانند هربرت اسپنسر جهان رادرسیر تکاملی میداند جزاینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست وتکامل رامنتسب بنیروی تصوریعنی نیروی امری معنوی میکند کهآن سبب میشودکه برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (٦) پیش میآید وهمان نیروئی که کمال مطلوب راپیشنهاد میکندآنها راتحقق نیزمیدهد وچون مؤثردروجودتنها علل مادی نیست بلکه مؤثرحقیقی علل معنوی است وبرای معنویات حد وانتهائی متصور نمیباشند پس میتوان معتقد شدکه طبع جهان چنانکه بعضی گمان بردهاند تنها بیقامایل نیست بلکه تمـایلش بافزایش است وبنابر ایـن شاید که ترقی وتکامل جهان را بتـوان پایان دانست (۷)

اینست بنیاد فلسفهٔ الفرد فویه وکسانیکه بخواهند بتفصیل ازآن آگاه شوند باید بتصنیفات خوداومراجعهنمایند مخصوصاً بکتابهائی که «اختیارورابطهٔ علت ومعلول »(۸) و «روانشناسی مبنی برتصور-نیرو »(۹) و« اخلاق مبنی برتصور-نیرو»(۱۰) و«آینده علم ما بعدالطبیعه » (۱۱) نام دارد والبته مطلب بسیار دقیق است ومسـامحه را باشاره گذراندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

ژان ماری گویو(۱۲)

گویو در حکمت وشعرو ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بـود شاگرد الفرد فویه و پسرزن اوبود در بیست سالگی ازحکمـا بشمـار رفت امـا

Causalifté (۳) Déteıminé (۲) Déterminisme (۱)

Liberté (٥) Cause (٤)

1oéal (٦) (۷) دربایان بیان فلسفه نیچه باین فقره اشاره کردهایم .

Psychologie des idées-foıces (۹) La liberté et le détéıminisme (۸)

L'avenir de la métaplıysique (۱۱) Le Morale des idées-forces (۱۰)

Jean Marie Guyau (۱۲)

مسلول بود ودرسی وچهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸۵٤ تا ۱۸۸۸) . در این عمر کوتاه آثارگرانبها از خود گذاشت قدری بشعر وبیشتر بنثر. تحقیقات مهمش دراخلاق است و زیبائی شناسی ودیانت . دوکتابش که نامی‌تراست یکی باین عنوان‌است «اخلاق بی‌تکلف وبی‌پاداش »(۱) ودیگری عنوانش چنین است« بی‌دینی آینده» (۲) .

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان بنیاد نیچه است ولی‌در نتیجه یکسره مخالف اوست زیراکه نیچهٔ صرف انفرادی استوگویو همه اجتماعی است .

خلاصهٔ نظرگویو اینست که درجهان اصل‌وحقیقت همانا زندگی‌وحیات است‌وحیات در سراسر جهان پراکنده است حتی جمادات هم‌جان دارندجزاینکه جانشان ضعیف است یعنی جائی استکه هنوز رشد نکرده یاجائی استکه فرتوت شده است .

اما باید دیدحقیقت زندگی چیست .بعقیدهٔ گویوحقیقت زندگی افزایش وبسط‌یافتن و توانا شدن و تجاوزکردن است اما افزایشش از خوداست وزاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد وبرخود بیفزاید و توانائی و تجاوزش باینوجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه بجودکردن وفیض بخشیدن است . طبع‌زندگی براینست که‌هم روبافزایش برود هم بسیط بیابد افزایشش باینستکه آنچه قوه واستعداد دارد بفعل بیاورد و بروز دهد بسطش باینستکه قوایش اعم‌ازافکار ومعلومات یا احساسات‌یااراداتازخودش تجاوزکند و بغیر برسد . زندگانی‌تمام‌آنستکه برای بسیاری‌از دیگران‌بکار برودخودخواهی‌مطلق با زندگانی سازگارنیست فقط خود را خواستن خود را محدود کسردن و کاستن است اگر وجود و فیض نباشدمرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمیماند مگربشرط اینکه انتشار یابد

اینست که‌کمال خود خواهی درکمال غیرخواهی است واخلاق نمیتواند انفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرددر جماعت زندگی نکندزندگی‌چه‌معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته‌باشد چگونه میتوان گفت زنده‌است و اگر غیر نباشدفیض چگونه صورت میپذیرد ؟

بنا براین حسن اخلاق‌یعنی غیرخواهی مبنی برتکلیف وتکلف نیست وچون لازمهٔ زندگیست وحقیقت‌آنست وبهمین‌دلیل‌پاداش‌هم ندارد چون خوشخوئی موافق طبیعت‌وبد خوئی مخالف‌است . درهیئت اجتماعیهٔ هم‌اگر تخلف‌از حسن اخلاق راکیفر میدهند‌برای انتقام وتلافی نباید باشد بلکه‌برای حفظ ودفاع جامعه است.

رأفت و شفقت آنسان که نیچه میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است وگویو میگفت من یك‌دستم‌دردست هم‌قدمان‌است‌ودست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باك ندارم که هردو دستم‌را بسوی افتادگان درازکنم .

---

(۱) Morale sans obligation in sanction

(۲) L'irrelipgion de l'avenir .

رغبت انسان بصنایع و هنرهای زیبا نتیجهٔ همان تعریفی است که از حیات کردیم که طبعش برافزایش وبسط یافتن است زیرا که هنر بوجود آوردن زیبائی است وزیبائی آنست که زندگانی را پرمایه و متمتع سازد پس توجه انسان بهتر از روی احتیاجی است که به پرمایه کردن زندگی داردو هنر درواقع احساسات لطیف را ازیکی بدیگری فایض مینماید اینست که از ضروریات زندگی شمرده میشود و هرچه فیضش عام تر باشد بزرگتر است.

☆☆☆

مبنای دیانت بعقیدهٔ گویو همان ربط و اتصال انسانست بجهان و ابنای زمان یعنی رابطهٔ انسان باجامعهٔ کوچکی که‌درآن زیست میکند بواسطهٔ دیانت تبدیل میشود برابطه با جامعهٔ بزرگتری که هر چه بسطش بیشتر باشد بهتراست درواقع دیانت جهت‌جامعه کل بشر است بلکه رابطه بشربکل جهان و بمبدأ و حقیقت‌آنست پس‌دین باید یکی‌باشد. آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است احکام و افسانه ها وآداب و مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده‌اند و اینکه گویو میگوید آیندگان بیدین خواهند بود باین معنی است که این لباس‌ها که برحقیقت پوشانیده‌اند باید از میان برداشته شود و ازین جهت میان مردم اتحاد دست دهد و یکی از موجبات بزرگ جنگ وجدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از بیدینی‌آینده آن‌قسم که گویودرنظر دارد حقیقت ومرتبهٔ اعلای دین و تمدن را میخواهد زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمیشود آنست که‌شخص ازظاهر بباطن متصل گردد . آنکه مایه‌نفاق است‌قشریات‌دین‌است و چون چشم‌بصیرت مردم باز شودمغز راکه‌یکی بیش نیست و همان حکمت‌وعرفان است میگیرند وقشرها را دور میاندازند .

از فلسفه گویو باین کلیات باید اکتفا کنیم که هرچند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش ازآنچه گفتیم گنجایش ندارد .

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بپایان سده‌نوزدهم‌وآغازسده‌بیستم میلادی رسیده. گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود بسی از مراحل را هم وارد نشده ترك کردیم یعنی بسیاری از دانشمندان را

مسکوت گذاشتیم وازبیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تاافکار خوانندگان ماکه تازه
دراین‌خط افتاده‌اند پرمشوش نشودواذهانشان مکدرنگردد بنابرین بذکر اشخاص برجسته
وبیان تعلیماتی که آگاهی ازآنها واجب است اکتفا کردیم .

درسیر حکمت درسی‌چهل سال گذشته‌کار مشکلتر ازپیش‌است اشخاصی که تحقیقات
فلسفی کرده‌اند فراوانند ومذاهب وآراء ایشان بسیار مختلف و متشتت است کسانیکه
بعلوم وفنون ریاضی وطبیعی اشتغال داشته ودارند مبانی واصول ونتایج حاصل ازآن
فنون را تکیه‌گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده‌اند قوت داده‌اند
جماعتی پابند عقایددینی مسیحی بوده وافکار جدیدرا بآنسو کشانیده‌اند تابتوانند اصول
دین‌را تأیید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت وفلسفهٔ نقادی (۳) راگرفته‌اند . بعضی
مذهب اصالت معقول (٤) ومخصوصاً فلسفهٔ هگل راپسندیده‌اند برخی مذهب روحی (٥)
ودوگانگی جسم وروح را دنبال کرده‌اند وبعضی وحدتی یامادی شده‌اند . بسیاری
ازدانشمندان بروش اگوست کنت رفته وفلسفهٔ تحققی را (٦) اختیار کرده‌اند وازاین
جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی درمذهب مادی (۷) جازم بوده‌اند وبرخی درمذهب
مادی جزمی نشده ولیکن درتحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند واین جمله‌در
عین اینکه هریك ازمسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند درهمان مسلك تصرفات نیز بعمل
آورده وازخوا عقاید وافکاری اظهار داشته‌اند چنانکه مثلا فلان که بمذهب کانت رفته
است نمیتوان گفت باوجودکانت ازاو بی‌نیازیم یادیگری که دراصالت معقول سخن گفته
است نمیتوانیم بگوئیم هگل‌مارا ازاو مستغنی میسازد زیرا مردمان بااستعداد اروپا این
صفت رادارند که درهرکار بتقلید وتبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید میشوند وتنها
بفراگرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکنند وغالباً ازفکر خود چیزی میافزایند یاافکار
را منقلب میسازند .

نکتهٔ دیگر اینکه هرچند بسیاری ازمباحث مانند ریاضیات وطبیعیات که پیش ازین
جزء حکمت وفلسفه بود ازآن بیرون رفته وعنوان علوم وفنون دریافته واهل تحقیق
را مشغول ساخته است بااینحال مباحث فلسفی همواره بسط ووسعت گرفته و مسائل تازه
طرح شده وتحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم‌کم‌علم وفنی‌مستقل راتشکیل
داده وبرخی هنوز بآنجا نرسیده‌که فنی خاص شود وهرکدام ازاین دو قسم باشد
درهرحال ارتباطشان بافلسفه قطع نشده ودرسیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد
چنانکه روانشناسی (۸) یعنی معرفت نفس ومطالعه دراحوال انسان ازحیث تعقل وتفکر
وتخیل و احساسات وتخلق وامور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده و

Philosophie religieuse (۲) Philosophie scientifique (۱)
Spiritualisme (٥) Idèalisme (٤) Philosophie critique (۳)
Psychologie (۸) Matérialisme (۷) Philosophie Posititive (٦)

بسیاری از محققان را مشغول ساخته وکار بجائی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است بااینکه همواره یك شعبهٔ بزرگ ازفلسفه نیز بشمار میرود . همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده وموضوع بحث قرار داد یعنی علم مدنیت (۱) اهمیتی بکمال یافته است . بنیاد اخلاق ومسئلهٔ جبر واختیار ومبانی سیاست مدن نیز پیوسته ازمباحث مهم فلسفه بوده است . دیگرازمباحثی که کم کم فن مستقل راتشکیل میدهد مبحث زیباشناسی (۲) است . مسائل فلسفهٔ اولی والهیات نیز همواره موضوع بحث است اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هرچند آنچه راجع بنفس است درضمن روانشناسی رو بتوسعه است ودرباره حقیقت جسم ومبادی آن نیز علمای طبیعی بتحقیقات دقیق رسیده اند .

پس وارد شدن ما درتحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی باطرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان مابا صول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی تناسب بنظر میآید . اگر باشاره واختصار بگذرانیم باآنکه هر کدام از آنها مقدمات وبیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد واگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جداگانه ومفصل باید نگاشت، خاصهٔ اینکه درهمین سالهای اخیر درفنون ریاضی وطبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع آورده است (۳) چنانکه ممکن است بزودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود بشرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا درکار است بزودی خاتمه یابد وکسی باقی بماند که بتحقیقات فلسفی بپردازد و درهرحال عقبانی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعدازجنگ افکاردگرگون شود ودر خصوصی سیر کند که امروز پیش بینی نمیتوان کرد .

بنابراین ازشرح عقاید فیلسوفان معاصر صرفنظر میکنیم ومنتظر میشویم تاعالم آشفته قراری گیرد ودانسته شود که افکاردرچه خطوط مسیرخواهد کرد ولیکن از گذشتگان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم وبملاحظه اهمیتی که بتحقیقاتشان داده شده وتأثیری که در اذهان داشته وازقائدین والا مقام افکار امروزی شمرده میشوند وامدار شرح این قصه هستیم وباید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه بخوانندگان خدا نگهدار بگوئیم .

بخش دوم

ویلیام جمز (۴)

ویلیام جمز امریکائی است وفلسفهٔ او رنگ وبوی طبیعت وسلیقهٔ امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم وحکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

---

(۱) Sociologie (۲) Esthétique

(۳) مانند رای انشتین ونظری که درباره حقیقت جسم ونور والکتریسته پیش آمده وآرائی که در چگونگی حیات ظهور کرده است وشرح آنها مفصل است .

(۴) Wiliam James

را درضمن سیر حکمت اروپائیان بیان کنیم بی‌مناسبت نیست بلکه اگر نکنیم سیرما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده درامریکا درسال ۱۹۴۲ زاده ودر کودکی بهمراهی پدرش باروپا آمده ودرانگلستان وفرانسه وسویس تحصیل مقدماتی کرده سپس درجوانی بآمریکا برگشته وآنجاعلوم پزشکی فراگرفته وبرتبهٔ دکتری رسیده ومعلومات دیگرنیز بدست آورده وکم کم بمقام استادی ومدرسی نایل شده وسراسر عمر را باشتغال بعلوم گذرانیده وازتدریس علوم طبیعی بتعلیم فرانسه پرداخته ودرسال ۱۹۱۰ درشصت و هشت سالگی در آمریکا درگذشته است . نگارش وتصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است درروانشناسی (۱) که ازمآخذ این علم بشمار میرود وتلخیصی نیزاز آن بچاپ رسیده است دیگر رساله‌ای باین عنوان «انواع سیر باطنی انسان (۲)» ودیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنـرا بعد ازاین بیان خواهیم کرد . اینك باکمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف دراین تصانیف آورده است نظری میاندازیم .

چنانکه گفتیم ویلیام‌جمز پزشك وازارباب علوم طبیعی بودودر تحصیل علم وکسب معلومات تـازه بهمان شیوهٔ علوم طبیعی یعنی مشاهده وتجربه عمل میکرد وباین شیوه اعتقاد راسخ داشت وتاآخر عمر درهر فن وهر رشته ازعلم وارد شد این شیوه را از دست نداد ودر کسب علم جزمشاهده وتجربه طریق دیگری را سودمند ندانست واستدلال وتعقلی را که مبتنی برمشهودات وتجربیات نباشد بیهوده انگاشت . اما درپزشکی بعمل معالجهٔ بیماران نپرداخت وبتحقیق علمی وتدریس فنون مختلف مربوطه بپزشکی اکتفا کرد ودر این فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن واعضا (٤) متوجه بودیعنی درواقع جانشناسی (٥) رافن خود قرار داده بود ودرضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال واعمال مغزسر وپی‌ها «اعصاب» برمیخورد وازاینرو باعمال دماغی متوجه میشد واین امراورا طبعاً بملاحظهٔ امور ذهنی وآثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر ازجانشناسی بروانشناسی رسید وکم کم درین بحث مستغرق گردید وتبحر کامل دریافت چنـان که نخستین تصنیف مهم اودر همین فـن بظهور رسید وازکتـاب روانشناسی او نام بردیم .

تاکنون ماچندین باردرضمن بیان تعلیمات حکما ازروانشناسی سخن بمیان آورده‌ایم وباصول عقاید بزرگان این فـن اشاره کرده‌ایم ولیکن دراین باب نیز مـانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم . درباره تحقیقات ویلیام‌جمز جزاین نمتوانیم

---

(۱) Psychology (۲) The Varieties of religious experience

(۳) Pragmatism (٤) Physiology

(٥) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات

کاری بکنیم و بنابراین همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای الهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی وعقلی میگویند ناشی ازاوست وآنرا جوهری مجرد میدانستند ودر باره نفس وچگونگی پیدایش وتهذیب وتکمیل وباقی یافانی بودن او بحث میکردند چنانکه ازین مسائل هم دراین کتاب اشاراتی بآن بحث ها کرده‌ایم .

پس ازآنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند وبتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری ازایشان بهمان عقیدهٔ پیشین گرائیدند وبعضی هم مادی شدند ومنکر جوهریت وتجرد وبقای نفس گردیدند واز عقاید مختلفی که دراین باب پیش آمد باجمال آگاه شدید .

دراین اواخر محققان بیشتر برآن شدند که معلوم کردن جوهریت وتجرد وبقای نفس برای مایا اصلا مقدور نمیباشد یااگرهم هست امروز معلومات ما برای رسیدن بآن مقصود کافی نیست وبهتر آنست که درچگونگی آثار روحی ونفسانی مطالعه کنیم ودراین مطالعات هم بشیوه علم جدید یعنی مشاهده وتجربه برویم والحق دراین صد سال اخیر دانشمندان اروپاوامریکا رنج فراوان برده ومعلومات بسیار فراهم آورده‌اند چنانکه امروز روانشناسی ازفنون مهم وبسیار قابل توجه میباشد ومحور فلسفه واقع شده است درعین اینکه ازطبیعیات وعلوم تحققی بشمار میرود وضمناً واسطهٔ انتقال ازطبیعیات بالهیات نیزمیشود چنانکه درمورد ویلیام‌جمز چنین شده‌است .

باری گذشته ازارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یاروحی که جوهر مجرد باشد درواقع ازارکان عقاید ایشان است اهل‌علم این دوره چون نفس یاروح میگویند نظر بجوهریت وتجردش ندارند ومرادشان آثاری است که بنفس نسبت‌داده میشودازعلم واراده وکلیهٔ امور ذهنی جزاینکه بعضی بجزم یااحتمال معتقدند که نفس حقیقتی است مستقل که بمطالعه درآثار او باید کم کم بچگونگی وجوداوپی ببریم وبعضی منکرند وآثارنفسانی راناشی ازقوای طبیعی وبدنی میدانند .

دراینجا لازم است که گوشزد نمائیم که آثار ناشی ازنفس دوقسم است بسیاری از آنهاچنان است که نفس درحین وقوع آنها را یااصلا ادراک نمیکند مانند عملیاتی که بدن درتحلیل وجذب‌غذا صورت میدهد یامیتواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست‌مانند تنفس که توجه‌نفس درآن مداخله ندارد واین‌قسم اموررا غریزی یافطری میگویند(۱) یابدون توجه‌نفس‌واقع نمیشود یااگر واقع شودتانفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیگردد و آنها را امور عقلی میتوان گفت .

اگر درست تأمل کنیم درمییابیم که هرهنگام نفس بامری متوجه است وآن

---

(۱) Inslinctifs وقوهٔ راکه مبدأ این امور وآثار است instinct مینامند یعنی غریزه

امر وارد ذهن میشود البته نفس از خودآگاه است، واگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتیکه در خواب است آواز ها بگوشش میرسد اما چون از خود بیخود است آنها را ادراك نمیکند وآن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بی خبراست یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر شود.

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که درانسان قوه‌ای هست که او را ازوجود خود آگاه میکند وآگاهی از امور دیگرهم بسته باوست این قوهٔ یا این حالت درزبانهای اروپائی لفظی دارد(۱) که ما هم محتاجیم برابرآنرا داشته باشیم قوه تنبه یا انتباه بآن معنی نزدیك است ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشودو بگمان ما اگر لفظ « خودآگاهی » را برای این قوه یا اینحالت اختیار کنیم ومصطلح بسازیم بالفظ ومعنی اصطلاح اروپائی تقریبا درست موافق است ومراد رامیرساند (۲).

اینك گوئیم در عالم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوهٔ خودآگاهی است که چیست وچگونه است البته کسانیکه معتقد بنفس مستقل از بدن میباشند خودآگاهی را خاصیت نفس میدانند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس میگفتند اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که خودآگاهی خاصیتی است از نفس و باید بکوشیم تاچگونگی وحقیقت آنرا دریابیم .

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده‌اند برخورده‌اند با اینکه وجود پی (عصب) دراعضاء بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بریك نقطه از بدن تأثیری وارد شد در نقطه دیگر که بوسیله عصب بآن

---

(۱) Conscince

(۲) لفظ ذهن درست براین معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی است که آن قوه درواقع متعلق باوست و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمه espirit بکار ببریم . لفظ آگاهی به تنهائی هم آن معنی را میرساند اما چون آگاهی بمعانی دیگر نیز استعمال میشود و پرشیوع دارد بگمان ما خود آگاهی بهتر است لفظ شعور و مشعر هم بد نیست اما همان عیب را دارد و ایکن در هر موردکه صراحت در معنائی که در اینجا یعنی در علم روانشناسی منظورماست مقصود نباشد الفاظ تنبه وانتباه و شعور ومشعر وادراك و التفات وآگاهی وهوش و مرادیهای آنهارا میتوان بکار برد ضمناً خاطر نشان میکنیم که لفظ Conscience معانی دیگر هم داردکه در ترجمه آن معانی لفظ خودآگاهی مناسب نیست مثلا در بعضی موارد فکر و عقیده وحس تکلیف و انصاف باید گفت و یکی ازمعانی آن ادراك نیك و بداست و قوه‌ای که در انسان هست چون نیکی وادای تکلیف کند نفسش شادمست و چون بعکس باشد مضطرب است و سرزنش میکند و زیاده ازچهل سال پیش اینجانب است لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم واکنون باین معنی مصطلح شده است.

مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروانشناسی میشود از نوع حرکت و عمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی وآنچه مربوط بخودآگاهی است میرسیم میبینیم همه را نمیتوان باعمال انعکاسی توجیه نمود وویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده‌اند دریافت که معانی وتصورات ذهنی (۲) مبحث دیگری است که تحقیق درآنها هرچند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی برمشاهده وتجربه است اما مشاهده و تجربه درآنها بامشاهده وتجربهٔ که در امور جسمانی بکاراست فرق دارد چه در امور جسمانی مشاهده وتجربه بیرونی است یعنی بوسیله حواس ظاهر دست میدهد و مخصوصاً بچشم در میآید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور ذهنی وامور مربوط بخودآگاهی و احوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود وباید بضمیر رجوع کرد ومشاهده و تجربه درآنها درونی است و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۳) که مامیتوانیم درون نگری ترجمه کنیم.

درباب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند و پیش از این ما بآنها اشاره کرده‌ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس و خودآگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صوری که درذهن وارد و مجتمع میگردد و ذخیره میشود وبرسبیل تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعهٔ از اجزاء مادی که آنها را ذره وجزء لایتجزی میگویند نفس وخودآگاهی هم عبارتست از مجموعهٔ از اجزا که آن اجزا همانا معانی و تصورات میباشد وویلیام جمز در این باب در نتیجهٔ مطالعات خود در روانشناسی باحکمای انگلیس مخالف شد وگفت حقیقت نفس مجموعهٔ از معانی و تصورات نیست بلکه خودآگاهی امری متصل وواحد است. راست استکه معانی وتصورات که احوال عارض برخود آگاهی میباشند متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثرها حاصل شود و نیز نفس واحدی نیست که منقسم بمتکثرها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کثرتی است واحد چنانکه در مقام تشبیه میگوئیم اندیشهٔ انسان بالفاظ در میآید و الفاظ متکثرند اما اندیشه یك امر واحد است ونمیتوان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی ازالفاظ اندیشه انسان را میسازد.

با اینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولا نمیدانیم جوهر چیست و ثانیاً اگرجوهر بود ذاتاً ثابت وبیحرکت میبود وحال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده وجاندار است ومیتوان آنرا بنهری جاری مانند کرد.

Mouvement reflexe یا Action reflexe (۱)

Introspection (۳) Idées (۲)

ازجمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی ازمحققان که خواسته‌اند همه امورذهنی راناشی ازحرکات انعکاسی بدانند اوحدس میزند که دربدوامر همهٔ آثار دماغی وعصبی مقرون بنحوی از شعور واختیاربوده است وبعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی ازمراکز اعصاب تنزل کرده وفاقد شعور واختیار گردیده وبعضی ترقی نموده و اختیار وخودآگاهی تام داراشده‌اند .

ازتوجهات محققان درامورنفسانی اینست که بعضی ازاحوال نفس تأثیر بدنی دارد وهر امری که در نفس حادث میشود حرکتی دربدن احداث میکند ومثال ظاهرش اینستکه چون جانور درنده میبینیم وبیم دست میدهد حرکت‌میکنیم ومیگریزیم وچون منظری دلخراش میبینیم روبر میگردانیم یا اشك میریزیم ویلیام جمز دراین باب تحقیق کرد که دربعضی ازموارد امرمعکوس است وازحرکت وعمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلا ترس وبیم از فرار عارض میشود نه فرار ازترس وبیم واندوهناکی ازگریه حاصل‌میشود نه‌گریه ازاندوهناکی واین‌ادعا مبنی برتجاربی‌است که بیانش بدرازامیکشد ودرهرحال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثرات بدنی دارد وهم اعمال بدنی تأثیرات روحی میبخشد .

ازتحقیقات ویلیام جمز در روانشناسی که آنراکاملا بشیوهٔ علوم طبیعی انجام داده است باین اشارات اکتفا میکنیم که کتاب مابیش ازاین گنجایش ندارد بایدکتاب روان شناسی‌آن دانشمند را خواند ولذت برد .

☆☆☆

ویلیام جمز درضمن آزمایشها و مطالعات علمی وروانشناسی باموری برخورد که اورا باحوال باطنی انسان واتصال اوبمبادی عالیه متوجه ساخت ودرآن باب جستجوها وتحقیقات نمود وآن جمله را درکتابی درج کرد که ازتصنیفهای مهم اوشمرده میشود و عنوانش بترجمهٔ تحت لفظی چنین است : « انواع تجربه دینی » ولیکن ازتجربه مرادش سیر درامور و ادراك آنهاست واز دین مرادش حالی است که برای انسان دست میدهد که خود رابمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط ومتصل مییابد و معمولا آن حال باعقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ماذکر مصنفات ویلیام جمزنظر بمراد حقیقی اواز لفظ تجاوز کرده‌آن‌کتاب را « انواع سیرباطنی انسان » نامیدیم .

ویلیام جمز تصریح میکند که مرادش ازدین آداب و رسوم و روایات ومنقولات واحکام وعقاید نیست که آنها ظاهر دیانت راصورت میدهند ومقصود از آنها اینست که خدا را با خود یارکنند بلکه میگرید مراد من ازدین مواجهه کلی شخصی است بازندگانی وتوجه باینکه وجود ما چیست ودراین مواجهه و توجه نظر جدی عالی دارد وخویشتن رامتکی ومتصل بمبدأ وقوه میبیند که‌ازخود اوبسی نیرومندتراست ودرآنحال خودرا سعادتمند ومطمئن مییابد .

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان ازامورعالم یك سیر وادراك دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهر ویك سیر وادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دوقسم سیروادراك را همه کس دریافته است ولی یك سیر ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان ولااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی ودرونی‌تراست وآنرا سیر و ادراك دینی مینامند ازآنرو که هرگاه آن حال روی دهد شخص خودرا باخدا متصل مییابد واین امرمنشأ عقیده دینی میشود .

این حال وامور مربوط بآنرا ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان‌آنرا «من» میخواند وخود آگاهی دارد دراحوال عادی دایره‌اش محدود ومسدود است واز خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون ازدایرهٔ خود آگاهی است وشخص دراحوال عادی ازآن ندارد وچون باب‌آن حریم بروی «من» باز شود باعلم دیگری آشنا میگردد وبسی چیزها براو مکشوف میشود که در حال عادی درش بروش او بسته است .

این فقره راکه گذشته از«من» یعنی نفس باضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولا ازآن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری ازآن بروز میکند ومعلوماتی بانسان میدهد که از عهدهٔ حس وعقل بیرون است پیش ازویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخورده و آنرا « من ناخود آگاه »(۱) نامیده بودند ویلیام جمز دراین باب تحقیقات مبسوط نموده ومعتقد شدکه مواردی هست که انسان ازدایره محدود مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پامیگذارد ودرمن ناخودآگاه واردمیشود وباینطریق ضمایر بیکدیگر مکشوف ودر یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس وعقل بحقایقی برمیخورد ودر عوالمی سیرمیکند که تمتعات روحانی در مییابد وبکمال نفس نزدیك میشود و خود را بخدا متصل میبیند ودر مییابد که حدود زندگانیش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ وشریف شده واز غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یاروان شفا مییابد واز خوانندگان ما کسانیکه اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند .

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره از آن محرومند هرچند هیچکس رانمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه است بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند دربسیاری از موارد تغییر حال بتدریج رومیکند وگاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر درهمه کس بروزش بیك سان‌ویك روش نیست وانواع مختلف دارد و از اینروست که ویلیام جمز کتاب خود را که در چگونگی این

Lenoi subliminal (۱)

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده است وجای تأسف است که ما باین اشارت که ازخلاصه و نتیجهٔ مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را بـاصل کتاب احاله کنیم همینقدر بازتوجه میدهیم که ویلیام جمزدرتحقیق این امورهم از شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بـر موهومـات و تخیلات نیست و عجب تر اینکه بـا این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمیروم .

☆☆☆

شهرت ویلیام جمز درفلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است وملاحظه کردند که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند سپس حکمای جدید اروپا دراین باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی عقل و احتجاج را ممیز درستی و نادرسی اقوال دانستند وبرخی حس و تجربه را وسیله اصلی شمردند وتکرار مباحث در اینجا لازم نیست .

کسانیکه حس و تجربه را وسیله اصلـی وصول بعلم و کشف حقایـق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلا توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی‌نتیجه و بیهوده میپنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند وبفلسفه هم اعتنا داشتند باوجود اعتقاد تـام بلزوم حس وتجربه قواعد منطقی واصول عقلی‌را هم‌معتبر میشمردند ومخصوصاً درردو قبول تصورات وتصدیقات مربوط بمعانی وامور انتزاعی و تعقلی از توسل باصول عقلی یعنی عدم تناقض و قواعدی که ازآن نتیجه میشود چاره نمیدیدند.

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ولیکن از فرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنها رسید که در معانی وامورعقلی‌صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیلهٔ تشخیص حـق و باطـل دانست و از ایـنـرو در فلسفه روش او را پراگماتیسم یعنی اصالت عمل خوانـده اند و اینك باید اجمالاآن روش را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هرمعنی وهرحکمی ازاحکام ذهنی انسان و وقتی شایستهٔ تحقیق و بحث است که نتیجه‌علمی برآن مترتب‌باشد واگر هیچ‌تأثیری دراعمال زندگانی‌نداشته باشد گفتگوی‌آن تضییع وقت وکار لغواست

پس میزان حق و باطل نسبت بهر معنی و هررأی وهر قولـی تأثیر ونتیجهٔ عملی است که بر اعتقاد بآن معنی وآن قول برای انسان مترتب است اگـر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجهٔ نیکو داشته باشد صدق وصواب است واگرخلاف‌آن باشدکذب‌وخطاست

پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست باعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی و منطقی است بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را بامری واقعی رهبری کرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجه‌ای داد که برای زندگانی سودمند بود حق است و گرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی واعتباری است .

میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولی که مطابق باواقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت ولایتغیر است زیرا که عالم متغیر است وهیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد.

باز بعبارت دیگر قول حق در حدذات خود حقیقتی است بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی دیگر میرساند . اگر چنین باشد یعنی نتیجه وتأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است .

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست .

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود میآورد اینست که هر قولی را در هر مسئله از مسائل که بنظر بنگریم هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن مواقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و بانتها رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آنصورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو و بیحاصل است بواسطهٔ اینکه مربوط بگذشته میشود وآینده‌ای در پیش نیست تا حق و باطل آن قول تأثیری ببخشد مثلا این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست اگر آینده‌ای در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق میکند که انسان مجبور باشد یا مختار وظلم قبیح باشد یا نباشد؟ پس حسن وقبح از آنجهت مورد نظر است که عمل انسان برطبق آن تأثیری در امور ببخشد در صورتیکه فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد حتی بحث در اثبات ونفی وجود خدا چه حاصل دارد وچه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آینده‌ای در پیش نیست که اثری بر آن اقوال مترتب شود.

☆☆☆

روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده و ما فلسفهٔ اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا واقوال باعتبار تأثیر و نتیجهٔ عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد وبآن اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه ودفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

آن بشواهدی ازمسائل فلسفی که بااین‌روش درآنها نظرمیکنند .

مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکنند یکی حقیقت داشتن یانداشتن جوهر جسمانی وروحانی ومسئلهٔ مادیت وروحانیت است دیگر مسئلهٔ اثبات یانفی حکمت داشتن‌کارهای جهان ودیگر مسئلهٔ جبر واختیار است ودرکلیهٔ این مسائل پس ازتحقیق مفصل بابن نتیجه میرسد که‌انکار روحانیت ونفی حکمت داشتن‌کار های‌جهان واعتقاد بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشتهٔ دنیا داشته باشند وآینده را منظور ندارند واین با روش پراگماتیسم یعنی‌اصالت عمل‌منافی‌است زیرا که‌این عقایدمایهٔ ناامیدی ودلسردی انسان است وحال‌آنکه اعتقاد بروحانیت وبقای نفس ووجود صانع حکیم وفاعل مختار بودن انسان سبب میشود کـه شخص ازروی نشاط وامیدواری وقوت قلب زندگی کند و بکار بپردازد وبااین عقیده که میتواند اوضاع جهان‌را روببهبود ببرد وجدوجهدش منشاء است وخوب کردنش نتیجهٔ خوب وبدکردنش نتیجهٔ بددارد .

ازجمله مسائلی که ویلیام‌جمز درآن تحقیق‌نموده مسئلهٔ حقیقت وحدت وکثرت‌است ودراین باب تصنیف جداگانه همدارد که برای کوتاهی‌سخن‌مجبوریم‌ازورود درتفصیل‌آن بپرهیزیم همینقدر اشاره میکنیم که ویلیام‌جمز باوجود اینکه مسلك حکمای روحی دارد تمایلش بکثرت است‌امانه بکثرت مطلق بااین معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی‌واحد است‌ازآنرو که موجودات همه بیکدیگر مرتبط وپیوسته‌اند ولیکن‌اطمینان نمیتوان کرد بآنچه بعضی ازحکمای روحی معتقدند که یك حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع و تعقل قائل میشویم حق‌است وموجودات دیگر که بمشاهده درمییابیم همه‌عاری ازحقیقت میباشند زیرا ماجز مشاهده وتجربه راهی برای درك امور نداریم وبنابر مشاهده وتجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم وکسانیکه بوحدت مطلق معتقد میشوند بازقیاس بنفس مینمایند بصرف تعقل حکم میکنند .

****

رویهمرفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را باینکه در تحصیل علم وکشف حقایق باید تنها بمشاهده وتجربه متوسل شدبامشرب روحانیت وعلاقه‌بدیانت جمع کرده ودرهرمسئله ازمسائل علمی وحکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه مادر این کتاب برای ورود درآنها جانداریم . درزمان حیات ویلیام‌جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً درامریکا وانگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند واکنون نیز هستند اما مخالفـهم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل برصاحب این مشرب ایراد دارند ازجهت اینکـه درجستجوی حقیقت باصول‌عقلی نمیگراید واصحاب‌حس اعتراض میکنند که بمباحث فلسفهٔ اولی وامور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که حقایق نفس‌الامری قائل نیست ودر اینصورت قضایای علمی ومسائل اخلاقی‌را بربنیاد محکم‌قرار نمیدهد مخصوصاً سرزنشی که باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق وباطل دایر مدارسود ومصلحت باشد اصول اخلاقی

مبتنی بر خودخواهی ومنفعت پرستی خواهد بود ولیکن انصاف اینست که دراین قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهندزیرا سودومصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست ومرادشان مصلحت کلی است و بنابرین بیم اینکه منتهی بخودخواهی گردد نمیرود و درصورت مشرب پراگماتیسم هرچند بقول خود ویلیام‌جمز نام تازه‌ایست برای مسلکی کهنه ولیکن بصورتیکه آن دانشمند وهم‌مسلکان اوعنوان کرده‌اند ازمذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است .

بخش سوم
تذکرات لازم

کسانیکه ازحرکت ارتقائی علوم وفنون آگاهند ودرسیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند میتوانند بدونکته لطیف توجه کنند : یکی اینکه هرچند درراه علم وحکمت همواره مراحلی پیموده شده وارتقا دست داده است هوشیاران ازاهل علم وبدرستی نظر کرده‌اند دریافته‌اند که دربسیاری ازعقاید که اختیار نموده‌اند باشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و بعلاوه هرچه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی برمیخوریم که پیش‌ازآن برنخورده بودیم وجهل مرکب داشتیم نکته دوم اینکه صاحبنظران همواره دودسته بودند که پنهان یاآشکار باهم کشمکش داشته‌اند یکی کسانیکه میخواسته‌اند همه‌امورجهانرا درتحت‌قوانین طبیعی که بروش‌علمی یعنی محاسبه ومشاهده وتجربه معلوم شده‌است درآورند وآنانرا مادیون مینامند ودیگر کسانیکه قواعد طبیعی راکه حاکم برماده است برای کشف رازدهر کافی ندانسته حقیقتی غیرمادی ونامحسوس نیزقائل بوده‌اند وبرای هریك ازایندودسته اتفاق افتاد که برحسب پیش‌آمد امور ومعلومات ونظریات تازه که پیدا کرده‌اند وخودرا بردستهٔ دیگر غالب دانسته‌اند ولیکن بزودی‌دستهٔ دیگر مسائلی طرح کرده عنواناتی پیش‌آورده‌اند که‌معلوم کرده است که فتح وغلبهٔ فرقهٔ مقابل‌کلی وقطعی نبوده است .

درکشمکش ایندودسته هرچندکسانی بوده اندکه دانسته یاندانسته غیر ازکشف حقیقت غرض دیگر هم داشته‌اند ولیکن باید انصاف دادکه در هر دو دسته مردمان والامقام بوده‌اندکه جز وصول بحقیقت‌غرضی نداشته وبنابرین رأیها و نظریاتشان باید موردتوجه وتقدیر باشدکه این کشمکش مایهٔ‌ترقی علم‌است‌واگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا سبب این مجاهده ومجادله خواهد بود ونیز باید تصدیق کردکه در هریك ازایندودسته دانشمندان حقیقی وبیغرض درعین اظهار عقیدهٔ راسخ برمدعای خود متوجه ومعترف بوده‌اند براینکه‌ممکن است‌بعدها امری پیش‌آیدکه بطلان یاناقص‌بودن عقیدهٔ ایشانرا معلوم سازد وبنابرین نسبت بمدعای خود تعصب نورزیده‌اندوجویندگان حقیقت هرچه درراه معرفت پیشترمیروند باین نکته بیشتر میکنند وازتعصب جاهلانه

دورتر میشوند وحدت وشدت آن راتخفیف میدهند وهردو دسته همواره بیکدیگر نزدیك میآیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است یعنی هرفکر وفرضتی هم برای دانشمند پیش میآید باید بمحك مشاهده وتجربه زده شود تابتوان محل اعتبار قرارداد وصرف تعقل واستدلال منطقی کسی را بجائی نمیرساند .

ازجمله شواهد براین گفته احوالی است که درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم واین چندسال اول سدهٔ بیستم درحکمت وفلسفه مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که ظهورفلسفهٔ تحققی وترقیات سریعی که درعلوم ریاضی وطبیعی دست داد دراواخرسدهٔ نوزدهم منتهی بفلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی براینکه حقیقت مطلق ندانستنی است وآنچه دانستنی است همانا عوارض وحوادث این جهان است که درتحت احکام وقوانین مضبوط طبیعی میباشد .

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش ازاین اشاره کردهایم اصل علیت (۱) است مبنی براینکه هرامری معلول علتی است وهرچه واقع میشود ناچار مسبوق بامردیگری است که مقدم براووعلت اوبوده ومعلول بی علت نمیشود وعلت بی معلول نخواهد بود و بنا براین اصل علیت قاعدهٔ وجوب ترتب علت ومعلول(۲) را درآوردیم .

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمیشود وازمعدوم چیزی بوجود نمیآید وبنابر این مقدار موجودات کم وبیش نمیشود واین اصل را قاعده بقای ماده (۳) میگویند .

اصل دیگر قاعدهٔ بقای کارمایه (٤) است که بنابرآن نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیروو کارمایه هم ثابت است وکم وبیش نمیشود بشرحی که پیش ازین گفتهایم .

اصل دیگر که میتوان گفت نتیجهٔ اصول مذکور وتعبیر کلی آنها است اینکه جریان امور جهان برطبق قوانین مضبوط وحتمی است که تخلف درآنها راه ندارد و بنابراین آن قوانین ازواجباتند وضروری(٥) هستند نه از ممکنات (٦) ونتیجهٔ کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه ایست ماشینی وتصور جهان ماشینی(۷) را میتوان تشبیه کرد مثلا بیك کارخانهٔ پارچه بافی که مقدار معینی پنبه وپشم برای آن تهیه شده وآن پشم وپنبه خوراك ماشینهائی میشود وبر طبق قواعد معین وبرحسب اصل علیت تحولاتی درآنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعاتی درمیآید سپس آن پارچهها ومصنوعاتشان به استعمال فرسودگی میبابند رشته ها پنبه میشود ودو باره خوراك ماشینها میگردد واین کیفیت همواره دور میزند و جریان میبابد نه چیزی برآن میافزاید نه کاسته می شود و

Principe de Causalité (۱)

Principe de la conscervation de la matière (۳) Déterminisme (۲)

Principe de la Conservation de l'énergie (٤)

Mécanisme (۷) Contingent (٦) Nécessaire (٥)

جریانش برطبق قوانین معین حتمی وواجب است و اختیاری درکار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امر ندانستنی راقائل بود وراه اعتقاد باموری باطنی رانبسته بود کاسه‌های گرمتر از آش یعنی متمایلان بمادیت میتوانستند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم درکار نیست ومیتوانیم ازفرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم واگرهم درآغاز برای این جهان صانعی وحقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده وقوه را خلق کرده واین قوانین را مقرر داشته است امروز که میبینیم مقدار معینی ازماده وقوه موجود است وکم وزیاد نمیشود وبرطبق قوانین معین مضبوط کارمیکند فرض وجود صانع ومدبر ضرورتی ندارد .

ونیز از نتایجی که ازتصورماشینی جهان میتوان گرفت اینستکه مدارامر جهان بر اصل علیت است نه براصل غائیت(۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث وجریان امورطبیعت غایاتی فرض کنیم ودرکارجهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت رابنابراصل علیت موجه میسازیم .

درمقابل این فکرونظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیرازماده وقوانین حاکم برآن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند ودیدند که درفرانسه وآلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیرمادی رادرعالم بوجهی اثبات کرده‌اند وانگلستان نیزازاین دانشمندان خالی نبوده است . درفصول پیشین شمهٔ ازعقاید این طبقه ازحکما گفته‌ایم که هریك چگونه امرمعقول یعنی عقل یانفس یاروح رامدبر امورجهان دانسته‌اند اینك درضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی راکه دراین باب پیش آمده باختصار گوشزد مینمائیم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است که مختصری از تحقیقات او باز نمودیم دوحکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشند ومشربشان از جهتی بحکیم امریکائی نزدیك است اماسخنهای تازهٔ دلپذیر دارند که ویلیام جمزو بسیاری ازدانشمندان دیگررا نیز باعجاب ونشاط آورده است .

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو(۲) از۱۸٤٥ تا ۱۹۲۱ زیسته وازاستادان بزرگوارفلسفه دردانشگاه پاریس بوده‌است اززندگانیش جزتعلیم فلسفه وتصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست .

در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول وتفصیلی ندارد ولیکن رأی اودر باره قوانین طبیعت چنان بدیع است که ازبیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم از این گذشته استادهانری برگسن‌است که ازبزرگان حکما آخرین کسی است که خود رابمعرفی

Emile Bontroux (۲) Finalité (۱)

او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دوکتاب کوچك بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است : «امکان قوانین‌طبیعت» (۱) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) وآن بحث درحقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهااست‌و حاصل آن تحقیقات اینست . قوانین طبیعی همه متکی ومبتنی بـرقاعدهٔ وجوب ربط علت و معلول است ودر واقع همه وجوهی از تعبیرآن قاعده میباشد ولیکن ازیکطرف باید متوجه بود که این قاعده وآن قوانین برطبق مقتضای عقل ما بتصورمیآید وبزبان تعبیر میشود وما امور را برحسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سیر میدهیم ومسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد بعبارت دیگر ما چون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را باعقل ونفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل ما بـا عقل‌کل منطبق شود و درست حکم کند ومیل وخواهش ما با حقیقت یکسان باشد؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قـواعد عقلی خود حکم کندو بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما بدرك حقیقت وافی نیست و ازآن عاجز است و خواهشهای ماهم که‌جزء ضعیفی ازکل هستیم واجب‌نیست که مدار حقیقت باشدفقط جهل وغفلت ماست که ما رامعتقد ساخته است که مشیت الهی برچیزی است که عقل‌ونفس ما برآن‌حکم میکند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط مییابد و دقیق میشود کم کم در می‌یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که برامور طبیعت حاکم است مطلق نیست وکلیت تام‌ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده میشود که یـا بـاآنها برنخورده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم وبنابرین قاعدهٔ علت‌ومعلول احاطه وشمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت وقوانین طبیعی که مبتنی برآنست‌نمیتوان‌جازم گردید.

دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند وجریان امور آنها بریك روش نمیباشد و آنهارا نمیتوان یکرشته پیوسته بیکدیـگر فـرض نمود جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر وحیوانات باآن هردو متفاوتند وانسانهم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورده بودند که درگیاه حقیقتی است زایدبرآنچه درجماد هست وآنرا نفس نباتی نام‌نهاده بودند وآن مایهٔ حیاتست وهرقدر بخواهیم‌احکام‌خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی وشیمیائی برآن جاری کنیم سر انجام چیزی میماند که احکام جمادی برآن احاطه ندارد وهمچنین در حیوان چیزیست(بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید برمجرد حیات است و قوانین حیاتی بـرآن احاطه ندارد . انسان هـم یقیناً در مدارك و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت برآن محیط نیست وهرکدام ازاین مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فـرق دارد و برآنها محیط است چنانکه‌اصول

---

(۱) La Coutingence lois de la nature

جانشناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی وشیمیائی درآورد وقوانین روانشناسی هم بااصول جانشناسی مباینت دارد .

و از نکاتی که این فقره را تأیید میکند اینستکه موجودات با آنکه مرکب‌ازاجزا میباشند یعنی هرفردی یك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده‌است خصایص‌مجموعه‌ها وکل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلا یك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموعه خواص جمادی اجزای خوددارد که همان آثار نفس نباتی است وهمچنین است حال حیوان وانسان و از اینجهت است که با معلوماتیکه از خواص یك طبقه ازموجودات داریم نمیتوانیم خواص‌طبقات دیگررا بقیاس معلوم کنیم و در هرمورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص بکار بریم.

دیگراینکه هرچه در مراحل وجود بالا میرویم می‌بینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکندچنانکه جسم جمادی بطبع‌حرکتش ضعیف است وتقریباً ساکنست‌ولی گیاه حرکتش محسوس وحیوان بسی‌پرحرکت تراست وانسان ازحیوان هم متحرك تـر میباشد . حاصل اینکه اصل در وجودحرکت است و ما باید علوم خودرا مبتنی براحوال حرکتی بکنیم وهرچه درمدارج وجود بالاتر میرویم‌این نظر را قوت دهیم .

این نکات که مذکورشد اکتشافش از بوترونیست و پیش از اومیدانستیم‌اکتشاف بوتر و نتیجه‌ایست که از توجه باین نکات گرفته است وآن اینست که چون سیرتحولی‌و تکاملی موجودات را بنظر میگیریم می‌بینیم بنابـر اینکه موجودات‌چندین طبقه‌هستند و هرطبقه چیزی دارد که از خواص‌طبقه پیشین برنیامده و برآن مزید شده است‌پس‌نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه درهر طبقه ازموجودات‌امری‌تازه احداث شده است بعبارت دیگر فقط تبدل یك کارمایه بکارمایهٔ دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایهٔ تازه هم واقع میشود وقوه خلاقیت بکار میرود و کارمایهٔ کـه تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت‌آن باشد پس‌بنابراین تحقیق هم قاعده بقای‌کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای آن‌قاعده نمیبایست کارمایهٔ جدیدی برکارمایه های قدیم اضافه شود وهم براصل علیت تزلزل روی داد زیرا که کارمایهٔ جدید معلول علتی که بر او مقدم باشد نیست .

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که هرچه در مدارج وجود بالا میرویم جبرتخفیف میباید وکم کم روباختیار میرود چنانکه جسم جمادی رامیتوان گفت کاملامجبور است اما گیاه یك اندازه اختیار دارد هرچند اختیارش ضعیف است زیراکه در موادجمادی‌جزئی تصرفی میکند چون بحیوان میرسیم می بینیم اختیار یعنی تصرفش در امـور جهان بسی بیش‌از گیاه‌است وانسان ازحیوان‌هم بیشتر .

بعبارت دیگر هـر چه در مدارج وجود بـالا میرویم می‌بینیم عـوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر میشود و قانون طبیعی ازکلیت دور و بجزئیت نزدیك میگرددتا

جائی که بشخصیت میرسد توضیح آنکه درجمادات می بینیم قوانینی که برآنها حاکم است کلیت تام دارد واستثنائی درآنها دیده نمیشود چنانکه همه چیزرا میتوان ازروی قواعد وقوانین طبیعی پیش بینی نمود چون بـه نباتـات میرسیم یك اندازه امور اتفاقی و استثنائی درآنهـا می‌بینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل بـاتفاق میکنند و فقط درکلیات احوال آنهـا میتوان حکم کرد . چون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد بسی افزون میشود زیـرا عـلاوه براتفاقاتی که حیوان درآنها بانبات شریك است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتون ازپیش حکم کرد که فلان حیوان فلان وقت چـه حرکت وچـه عمل خواهد کرد ولی باز درکلیات آنهامیتوانیم حکم کنیم که مثلازنبور عسل درفلان موقع عسل خواهد ساخت وفلان هنگام توالد خواهد کرد وپرستو درفلان موقع خواهدآمد وبچه خواهد گذاشت وبلبل چه فصل آواز خواهد خواند . اما چون بانسان میرسیم تقریباً همهٔ اعمال اورا اختیاری مییابیم و آنچه ازکارهای اومیتوانیم تحت‌قاعده درآوریم وپیش بینی کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است وحیوان اختیارش نوعی وجمعی است‌ونبات اختیارش بسیار ضعیف‌است وجماد هیچ اختیار ندارد .

بعبارت دیگرامور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است وقاعده ندارد ونمیتواند پیش بینی کند مربوط‌بآن چیزی است که نفس میخوانندند وهرچه‌مرتبهٔ نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر است واعمالش‌ازکلیت دورتر وبشخصیت‌نزدیکتر یعنی نسبت بقانون جبرمستقل‌تر است تاآنجاکه انسان هرفردش نوعیست وحکم خاص دارد و اختیارش ازهمه بیشتراست .

از اینها همه بدیعتر نتیجهٔ آخری است که بوترو ازاین مطالعات گرفته است و آن اینست که قوانین‌طبیعت اموری نیستند که درحد ذات خود واجب وضروری باشند باین معنی که درمییابیم ومیتوانیم بگوئیم‌اصل درجهان حرکت‌وتغییر است‌ولیکن تغیر همینکه جاری شد وتکرار یافت عادت میشود واین عادت است که از آنها تغیر بقوانین میکنیم مثل اینکه‌آب رودخانه که جاری میشود درآغاز مجرای‌معینی نداردهمینکه چندی‌جریان یافت برای خود مجری وبستر تشکیل میدهد وازآن ببعد درآن مجری‌سیر میکنند وآن مجری برای اوحرکت وقاعده وقانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی درآغاز نبوده وبعد ساخته شده وتیز اینجاکه هست وجودش حتمی وواجب نیست وممکن بودمجرای دیگری برای‌خود بسازد امورطبیعت هم‌جریانش برطبق قوانین معین ضروری و واجب نیست درآغاز نبوده وکم کم برحسب عادت‌چنین مقرر گردیده است .

اینست آن معنی که بوترو بـاین عبارت ادا میکند که قوانین طبیعت ممکن

است نه واجب پس صور اشیاء وقوانین ثابتی که درجریان امور می بینیم بنیاد سیر وتحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ ومنشأ جریان آب نیست بلکه نتیجهٔ آنست وازآن حادث شده است پس میتوان استنباط کرد که مایهٔ طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست وکاملا مختار است وقوه اش هم نامحدوداست همینکه پاره ای از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته میشود وراست است که درآنقسمت ازنیروی او که جریان یافته وقوانین ساخته شده صورت کارخانه پیدا کرده وحق داریم که ازآن تصور ماشینی داشته باشیم اماچون نیروی اونامحدوداست ودراصل مقید بقیودی نیست قوه خلاقیتش ازکار نیفتاده وباز جریان مییابد چنانکه پارهٔ ازنیروی او بصورت جمادی جریان یافت ودستگاه کارخانهٔ طبیعت ساخته شدسپس پارهٔ دیگر ازنیروی اصلی بصورت نفس نباتی وحیوانی وانسانی جاری شدپس قوهٔ خلق وابداع پیوسته درکار بوده وهست وخواهد بود .

پس بنابرمطالعات بوترو اصل علیت وقوانین طبیعت استوار وپابرجا ماند اما ازوجوب افتادودرحد امکان درآمد وحقیقت اصل بقای ماده وکارمایه ومسئلهٔ جبر واختیار نیز روشن شد ونکتهٔ دیگری که درتحقیقات اصل بوترو تصریحش را نیافته ایم ومیتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدابرامر محال تعلق میگیرد یانمیگیرد نیزمیتوان روشن کرد باین وجه که محال وممکن وواجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان امابرای قدرت خداهمه چیزممکن است وهیچ امری براو واجب نیست وبنابراین براومحالی نیست .

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) درسال ۱۸۵۹ درپاریس بدنیاآمد هنگام تحصیل مقدمات ازشاگردان برجسته بود ومخصوصاً درریاضیات استعداد تام نشان میداد واستادش آرزومند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت وادبیات وفلسفه را اختیار کرد ودربیست ودوسالگی بمقام استادی رسید ودر دبیرستانها مشغول تدریس گردید ودرسی سالگی درفلسفه مرتبهٔ دکتری گرفت . رساله ایکه برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفهٔ اختصاصی اوست وپس ازآن تصانیف دیگر بظهور رسانید که اورا در ردیف فیلسوفان درجهٔ اول درآورد . در چهل سالگی بمدرسی درکلژ دوفرانس (۲) که مهمترین مدرسهٔ عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد وامتیازات مهم دیگر نیز دریافت . گذشته از مقام فیلسوفی ودانشمندی هم نویسنده زبردست بود وهم گویندهٔ شیرین سخن چنانکه

Collge de France (۲) Henri Bergson(۱)

محضر درسش مجمع اهل علم وحکمت وادب اززن ومرد بود وحتی کسانیکه چندان از فلسفه بهره نداشتند بحضور درمدرس او عشق میورزیدند . پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه درنتیجهٔ جنگی که هم اکنون درکار است تغییراتی بظهور رسید از جمله اقداماتی که بعمل آمد این بود که یهودیان راازخدمات دولتی محروم ساختند درآنموقع دولت فرانسه هانری برگسن راکه ازنژاد یهود بود بپاس خدمات اوو مقام ارجمندی که درعالم انسانیت داشت ازآن محرومیت بازداشت واز حکمی که درباره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی اونپذیرفت تا درسرنوشت هم نژادان شریك باشد وچند ماه پس ازاینواقعه درآغاز سال ۱۹٤۱ ودرحینی که مامشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجهٔ بیماری دیرینه درهشتاد ودومین سال عمر درگذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست اماهمه درکمال اهمیت ومحل توجه خاص وعام است کتب مشهورش ازاینقرار است :

نخست همان رساله استکه برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف کرد وباین عنوان است . «معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی »(۱) که اگر بخواهیم ببیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم «آنچه نفس باوعلم حضوری دارد» وبرگسن بنیاد فلسفهٔ اختصاصی خود را دراین رساله گذاشته وآنچه بعدها نگاشته‌است همچون کاخی استکه براین بنیاد نهاده و تکمیلاتی استکه درآن بعمل آورده ونتایجی که گرفته است .

اثردیگر که پس ازهفت‌سال بظهور رسانید باین عنوان است: «ماده وحافظه»(۲) وآن تحقیق درجسم وروح است .

اثرسومش «خنده» نام دارد(۳) وآن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین درتحقیق اینکه خنده چیست وازچه عارض میشود وبرای چیست .

اثر دیگرش باین عنوان : «تحولی اخلاق»(٤) یعنی تحولی که باخلاقیت مقرون است واین کتاب را یازده سال پس ازکتاب دوم وهفت سال بعد از رسالهٔ خنده منتشر نمود و نظر کلی برگسن در امور عالم ازآن کتاب بدست آمده ومایهٔ شهرت عظیم او گردیده است .

پانزده‌سال پس‌ازآن کتابی منتشرنمود بنام « استمرار ومقارنه»(٥) ودرآن نظر خود راراجع بفلسفهٔ که ازرأی انشتین درآورده بودنداظهار کرده است .آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشرشد ودانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است بنام «دوسرچشمه اخلاق ودین»(٦) یعنی دوامری که منشأ دیانت واخلاق میباشند .

---

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Matière et mémoire (۳) Le Rire

(٤) L'Evolution créatrice (٥) Durée et simultanéité

(٦) Les deux sources de la morale et de la religion

علاوه برین و گذشته از دروسی که درمدارس تقریر کرده است مقالات وسخنرانی هاازاوباقی مانده که اکثر آنهارا دردومجلد گردآورده‌اند یکی بنام « نیروی روحی»(۱) ودیگری باین عنوان : «فکرو متحرك»(۲) .

برگسن رابزرگترین حکمای این زمان خوانده‌اند وبعضی گفته‌اند درفرانسه بعد ازدکارت ودرسراسر اروپا پس از کانت حکیمی ببلندی مقـام اونیامده است ازآنرو که ورقی نو وبابی تازه درکتاب حکمت بازکرده است . عقیده فلسفیش رامیتوان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است وروش فلسفی او بشیوه فلوسین و اشراقیان وعرفای ما نزدیك است ولیکن آنچه گفته ازروی مطالعه وتفکر وتعمق بامایهٔ علمی سرشار گفته ودرتحقیقات نهایت دقت بعمل آورده ومعلومات زمان خود را منظور نظر قرارداده وازشیوه علمی جدید کاملا آگاه بوده است . البته مخالفان بسیارهم داشته ودارد وشاید که اشتباهی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحبنظر بود ودرمعارف اروپا راهی نوباز نمود که یقیناً درافکار تأثیرکلی بخشیده وخواهد بخشید .

بیان وافی از فلسفهٔ برگسن برای مادر این مختصر البته میسر نیست که شایستهٔ آنست که کتابی مفصل درآنباب نگاشته شودبرای اینکه خوانندگان مفتاحی ازآن بدست آورند ازروٌس مسائل اجمالی بنگاریم ودر چگونگی بیان وترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد واگردراین بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی راخواهیم داشت .

...

مسئلهٔ که برگسن موضوع رسالهٔ دکتری خود قرارداد بحث جبر واختیار بوذ واین بحث البته درانسان موضوعیت دارد که دارای نفس خودآگاه است چه‌انسان اگر نفس مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود واین بحث پیش نمیآمد پس برای اینکه بتـوانیم دراین باب رائی درست بدهیم باید باحوال نفس وچگونگی خود آگاهی (۳) نظر بیندازیم .

برگسن درمطالعهٔ احوال خود آگاهی نفس بطرز خـاص وارد شد وتوجه کرد باینکه بسیاری ازمشکلات که درمباحث پیش میآید ازآنست که بحث کنندگان دربعضی ازامور که فقط کیفی است هستند مانند امورکمی نظرمیکنند وازجمله این امورامرخود - آگاهی‌است که همه احساسات واوهام وادراکات وتصورات وارادات نفس امور کیفی است والبته‌آن امورشدت وضعف دارد امامقدار وشماره ندارد زیراکه مقدار وشماره مستلزم خردی وبزرگی است وخردی وبزرگی باین نحو تصور میشودکه چیزی بتواند دیگری راحاوی شود ویا دردیگرمحوی گردد ونسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبـارت

Conscience (۳)   La pensée et le moudant (۲)   Lénergie tpirituelle (۱)

دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۱) ومکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هرچیزی را هم که باچیز دیگراز جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که‌هرچه بعدندارند مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هرقسم که باشد بابعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمی شود مثلا دردهائی که نفس احساس میکند یالذت و شادی که از زیبائی ها در مییابد یا مهر و کینی که میورزد یا مدرکاتی که برای او دست میدهد یا ارادتی که مسی نماید البته قوت وضعف وشدت وخفت دارد امامقدار و کمیت ندارند چون مقدارو کمیت چیزی‌است که برچیزدیگر ازجنس او که آنرا مقیاس‌قرار دهند بتوان‌منطبق کردوروشن است که احوال نفس رابر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود .

و نباید اشتباه کرد شدت وضعف احوال نفس راکه کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب‌آن احوالند یا امور بدنی که ازآن احوال ناشی میشودکه در آنها اشاره ومقدار هست وهمین فقره شاید گاهی مایهٔ غلط و سهو میگردد چـون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره ومقدار میبینند برای خودآن احوال هم‌شماره و مقدار تصور میکنند ونیز گوناگون و تنوع احوال نفس رابا شماره وعدد نبایداشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد وهرفردی را هم میتوان منقسم باجزا تصور نمود ولی دراحوال نفس افراد و اجزا نمیتوان تشخیص کرد چه‌تصور افراد مستلزم تصوربعد ومکان هست و در احوال‌نفس بعد ومکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر ازتکثر مقداری و عددی است‌ونیز کمیت یعنی‌مقدار و شماره راجع باموری که بحواس ظاهر درمی آید ولی ادراک احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست .

برای اینکه مطالب روشن ترشود تشبیهی میکنم هر چند احوال نفس را بامـور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته‌انـد در مثل مناقشه نیست ومقصود از ایـن تشبیه که می‌خواهیم بکنیم مقایسه دوامر نیست بلکه برای اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصوری دست دهد . پس بنظر بگیرید آوازی راکه ازگلوی خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد مییابد بدون اینکه نفس‌قطع شود در اینمدت خواننده‌آواز را می غلطاند وزیر وبم یا درشت ونازک وبلند وآهسته میکند و بنابرین آواز احوال مختلف داشته ومتنوع بوده است امانمی‌توان گفت متکثر ومتعددبوده‌است وچنانکه گفتیم شدت وضعف درکیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد .

یک امر دیگرنیز هست که سبب میشود که کیفیت را باکمیت اشتباه میکنند وآن توالی وتعاقب کیفیاتست که در مرور زمان واقع میشود و زمانرا همه کس کمیت میداد در اینجا میرسیم بجان کلام وبنکتهٔ که برگسن متوجه شده‌وبنیاد فلسفه اوست وآن‌اینست

---

(۱) Espace

که بزمان بدوقسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او با بعد ویکی بادراك او در نفس اولی کمیت است ودومی کیفیت باین معنی که هرگاه زمانرا مثلا درمدت یك شبانروزدر نظر می گیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن می آوریم کـه خورشید در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیمود و درمغرب فرورفته و دوباره از مشرق سردرآورده است واگردرست تعمق کنید این نیست مگر تصور کـردن مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین بعبارت دیگر وقتیکه یك شبانروز می گوئیم تصور ما از اینمدت مقرون است با تصور مقارنهٔ خورشید با نقاط مختلف یك دایرهٔ آسمانی پس درواقع ابعادی را ومقارنهٔ چیزی راباآن ابعاد بنظر آورده ایم وازاینروست که زمان یك شبانروز را کمیت میدانیم

مثال دیگر وقتیکه یکساعت می گوئیم آیا جزاینست که مثلا در نظر می گیریم عقربك ساعت را که مقارن فلان نقطه ازصفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را درذهن می گیریم که عقربك در مدت معینی آنرا میپیماید و چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است وهمین زمان است که در امور زندگانـی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت ونجوم و ریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود وموضوع محاسبه میگردد که وقتی که زمانی را اندازه می گیرند و بمحاسبه می آورند در واقع ابعادی را اندازه گرفته ومحاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس درآوریم .

اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود کـه معانی هرگزاندر حرف ناید ولیکن می گوئیم چشمانتان را برهم بگذارید و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنید وتو هم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمانرا از خود دور ساخته و بدرون نفس وضمیر رجوع نمائید آنچه در آنحال ادراك میکنید حقیقت زمان است واگرباز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم در آنحال ضمیرواحوال نفس خود را مانند نهری می یابید که درجریان است واحساسات وادراکات ووجدانیات وارادات خود را بتوالی و تعاقب مستمراً جاری می بینید بدون اینکه آنها را با نقاطی از فضا و مکان مقارن سازید . این جریان دائمی احوال درونی خودآگاهی شما هم حقیقت زمـان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم انسان بروجود خود جز ادراك این احوال چیزی نیست و نه تنوع آن احوال شماره وعدد است و نه اختلافشان کمیت است زیرا اختلاف وتنوع کیفی غیراز مقدار وعدد یعنی غیر از تکثر کمی است تکثر کمی بتطبیق اشیاء است بریکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است دریکدیگر ازاین گذشته بعد مجردوزمانی که از مقارنه ابعاد تصویر میشود اموری هستند متشابـه و یکسان یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی بحال ماقبل و حال مابعد مشابهت نداردزیرا جمیع حالات درنفس اقتران می یابند وهرحالتی از احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را در برو احوال آینده را زیرسردارد

ووجود مستمر بواسطه استمرار دائماً روبافزایش میرود پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد .

بـاری آن امر کـه بدین گونه ادراك میشود کیفیت صرف است واین کیفیت را برگسن میگوند بازمـان نجومی نبـاید اشتباه کرد وآنـرا بلفظی میخوانند کـه معمولا مدت (۱) ترجمه میشود ولی درا ینمورد خاص بنظرمـا بهترین ترجمه‌اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال‌است بشرط اینکه استمرار را دراینمورد برای این‌معنی مخصوص اصطلاح کنیم .

پس کسی که وجود خود را درك میکند درواقع استمرار احوال خویش وتحول وتغییراتش را ادراك میکند ودکارت که میگفت « میاندیشم پس هستم » حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم واگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییردائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیهٔ جهان وامورآن عمومیت دارد چون میدانیم کهجهان واحوالش دائماً درتغییر است وبجای اینکه بگوئیم جهان هست یاموجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است وچون تغیر همانا حرکت است پس‌نظر برگسن بارأی هرقلیطوس (۲) بوجهی موافق میشود که میگفت حقیقت جهـان حرکت وتغیر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی درآورده است وهرچه دراین بحث پیش تررویم مطلب روشن ترخواهد شد .

همین اشتباه که دربارهٔ زمـان وحقیقت‌آن دست داده است دربـاره حرکت نیز روی نموده است باین معنی که درعلوم طبیعی وریـاضی وهمچنین در مشاهدات روزانهٔ متعارفی ازحرکت چیزی که ادراك میشود همـان مقارنهٔ متحرك است بـانقاط مختلف فضا تاآنجا که هرگـاه نقاطی که نداشته باشیم که مقارنه ومناسبات متحرك را بـاآن نقاط بسنجیم حرکتش برما معلوم نمیشود چنانکه هرگـاه درکالسکه یاکشتی مسافرت کنیم وکالسـکه یاکشتی ما مقارن باکالسکه یاکشتی دیگرشود که بهمان‌سرعت حرکت کند آن‌کالسگه یـاکشتی را ساکن میپنداریم پس دراین موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته‌ایم بلکه سکونهـای متوالی در مقابل نقاطی که متحرك ازآنهـا میگذرد توهم نموده‌ایم ودر ریاضیات وطبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند وبمحاسبه

---

(۱) Durée

(۲) رجوع کنید بآغاز جلد نخستین ازاین‌کتاب وآنجا گفته شده است کـه در مقابل هرقلیطوس برکانیدس اصلا منکر وجود حرکت بود وزینون شاگرد اومشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر میکرد ازحرکت تیربرتابی ومسابقه لاك پشت باشخص تندرو وامثال آنهاو با وجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنهـا را بدلیل ردکند وبرگسن بتفصیل بیان میکند که علتش اینست که استمرار را بـا زمان اشتباه کرده ودر امرکیفی بحث کرده‌اند ومـا دراینجا برای آن تحقیق مجال نداریم :

میآورند جزاین نمیکنند ولی حرکت مجموعهٔ ازسکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته ومتصل است وحال آنکه اگرمرکب ازسکونهای متوالی بود منفصل میبود وبعبارت دیگر استمرار است وکمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشانی دیگر براینکه حرکت وزمان حقیقی غیرازحرکت وزمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که درجهان واقع میشود دریك آن سرعتشان نصف شود یادو برابر گردد درظاهر امور عالم وهمچنین درمحاسبهٔ اهل فن نسبت بزمان وحرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد مثلا اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندترشود ابتدا گمان میرود که شبانروز بجای بیست وچهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد ولی بنابفرضی که کردیم که جمیع حرکات در همانوقت دوبرابر تند شود البته حرکت عقربکهای ساعتها همدوبرابر تند شدهاست پس درمدتی که دیروز خورشید مثلا پانزدهدرجه ازدرجات آسمان رامیپیمود وآنرا یکساعت مینامیدیم امروز سیدرجه ازآن درجات را خواهد پیمود اماچون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تندشده است درهمان مدتی که دیروز عقربك ازساعت یك بساعت دومیرسید امروز ازساعت یك بساعت سه خواهد رسید وبنابرین درمحاسبهٔ منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد درصورتیکه درحرکت وزمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده است وحتی منجمان ومردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تفاوت کرده است مگر اینکه بضمیرخود رجوع کنند وحقیقت حرکت را ادراك نمایند زیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراك زمان کردیم یعنی نفس حرکت رادرذهن بیاوریم نه سکون های متوالی ومقارنه متحرك را بانقاط مختلف ازمعبر اودر واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم وحرکت اشیارا بجریان دائمی احوال نفس بسنجیم که که تغییرات استمراری اوالبته بجای خود میباشد .

پس میان حرکت حقیقی وزمان حقیقی مشابهت تامهست بلکه هردویك چیز است یعنی استمرار درتغییر است وبه بیانی که کردیم حقیقت نفس نیزهمانست .

تشخیصی که درامر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم دربارهٔ نفس وخود آگاهی اونیز میتوان کرد باین معنی که نفس ظاهری داردوباطنی یاحقیقتی : ظاهرش آنست که زمان وحرکت ظاهریرا ادراك میکند وکمیت میانگارد باعتبار اینکه آنهارا بامکان وبعد مقرون میسازد . وباطن وحقیقتش آنست که استمرار رادرك میکند واین مطلب روشن ترخواهد شدباینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنانکه برگسن درنظر دارد بشویم .

☆☆☆

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان یك قوهٔ حس دارد ویك قوهٔ عقل ومکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادیرا بحس ادراك میکند که اینرو

آنها رامحسوسات میگویند و کلیاترا که بحس در نمیآیند بعقل درمییابد وازاینروآنها رامعقولات مینامند .

احساساتی راکه حواس ازمادیات درمییابند خواهمطابق باواقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید وعملش را میتوان ادراک دانست زیرا که از تأثیراتی که بواسطهٔ اشیاء مادی برحواس وارد میآید براستی چیزی دستگیر نفس میشود ونفس از آنها متأثر میگردد وازآنجهت حالتی غیر ازحالت پیشین برای اودست میدهد چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتی که چشم انسان رنگ میبیند یاگوشش آوازی میشنود یازبانش طعمی میچشد برای نفس حالی دست میدهد غیر از حالی که پیش ازدیدن رنگ یاشنیدنآواز یاچشیدن آن طعم داشت ودست دادن این حالت همانست که ادراک مینامیم اماعقل وقتیکه ادراک کلیات یا معقولات میکند چنین حالتی برای اودست نمیدهد درواقع باید گفت عقل کلیات رادرک نمیکند بلکه آنها رابتجرید وانتزاع میسازد ومیداند که کلیات ومعقولاتی راکه عقل درمییابد صور کلیه یا تصورات یامفهومات نامیدهاند (باعتبارآنکه درازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی ازلحاظ مفهوم میشود) واگر تحقیقات کانت رادرنقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید بخوبی در مییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشند .

پس درواقع عمل عقل دربارهٔ معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است وآنها را بلفظ ونطق درآوردن وچون درتصورات چنینباشد درتصدیقات هم که ازتصورات ساخته میشود البته چنین خواهد بود پس قضایائی که عقل بآنها حکم میکند وهمچنین حجتها وبراهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراک بآن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس ازآنها مستقیماً درک حالتی نمیکند .

خواهید گفت ادراک جزئیات که منتسب بعقل نیست ادراک معقولاترا هم که شما ادراک حقیقی نمیدانید پس فایدهٔ عقل چیست؟ جواب برگسن اینست که عقل بانسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است بلکه برایآن داده شده است که اسباب ولوازم زندگی را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول بادراک حقایق مطلق نیست وادراک حقایق نسبی برای آن کافی است . باین معنی که جانداران باید زندگی کنند وزندگی کردن مستلزم کوشش است وکوشش درمقابل موانع ومشکلات طبیعی یاغیرطبیعی بکشمکش میکشد وکشمکش آلات واسباب میخواهد بنابراین ناظم کارهای جهان بهریك از انواع جانوران اسباب وآلاتی برای اینمنظور داده است وآنها بر حسب خلقت بعضی چنگال ودندان یاشاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند بفطرت وغریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکار کردن میدانند و مورچه بفطرت دانه جمعآوری میکند وزنبورعسل بفطرتانگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان

بفطرت آشیانه میسازند وهمچنین هریك ازجانوران اما آدمی برحسب خلقت نه آن آلات رادارد ونه آن غریزه‌ها وفطرتها را یاا گردارد بآن قوت وفراوانی نیست وکارزندگانی راکفایت نمیکند درعوض باوعقل داده شده است که همهٔ آن نقصها راتدارك مینماید .

پس عقل برای تدبیرمعاش است نه برای درك حقایق وعلم بکنه اشیا وکار اصلی اواینست که درمادیات عمل کند وازآنها آلات وافزار بسازد وباآن آلات وافزارمصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش وآسایش وامنیت زندگانی اورا تأمین نماید واینکه انسان راحیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگرهم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری وغریزی است واز خود تصرفی نمیکنندواما انسان صنعت فراوان وگوناگون دارد وهمهٔ آنهارابعقل وقوهٔ متصرفه انجام میدهد وحتی علوم‌وفنون هم که عموماً معرفت‌حقایق میدانند درواقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن افزار وآلات وتهیهٔ مصنوعاتی که باآن آلات وافزار ساخته میشود واندك توجهی بفنون طبیعی وریاضی این مدعا را روشن مینماید .

نظر باینکه دراصل عقل برای تدبیر معاش وقوه ساختن‌آلات وافزار و مصنوعات بوده ودراین باب سروکارش باماده واشیاء جسمانی است وجسم دارای ابعاد است ومهم ترین امری که عقل میبایست متوجه شود کمیتی یعنی مقدار وشماره بوده است اینست که قوهٔ عقلی انسان همه‌مشغول بامر کمیت وانواع وخصوصیات اوشده وچنان درآن مستغرق گردیده که ازامور کیفی تقریباًغافل مانده تاآنجاکه بکیفیات نیزازنظر کمیت نگریسته است چنانکه دربحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل راازحقیقت وعلم بکنه تأییدوتقویت نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش وساختن مصنوعات باید بکند محتاج است باینکه در اشیاء و احوال‌آنها ثبات وبقائی باشد وگرنه کاری کرده شود همچون نقش برآب خواهد بود پس بچیزهائی دست برده است که يك اندازه تغیر وتحولشان ضعیف بوده وبظاهر ثابت وساکن مینموده‌اند بنابراین عقل انسان سکون رااصل پنداشته وکمال رادرآن دانسته وحرکت راامری عارضی‌انگاشته است وحتی بکنه حقیقت حرکت هم برنخورده وتصوری که از آن دارد سکونهای متوالی است درنقطه‌های متتالی و حال آنکه اصل حرکت است . تصور انسان را ازجریان امور جهان میتوان تشبیه بسینما نمود چون اگر رشته عکسهای سینما (فیلم) را نظر کنید میبینید چیزی نیست جزیکعده فراوان ازعکس ها که هریك ازآنها منظری است ازموضوع سینما که در هرحال سکون است همینکه رشته راباچرخ بحرکت درآوردند توالی‌آن عکسهای ساکن آن منظررا متحرك بنظر میآورد . حقیقت امرجهان بکلی بر خلاف اینحال است یعنی سکونی درکار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمیبیند بدلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور

سینماست یعنی حرکت را مجموعهٔ ازسکونها میپندارند حتی اینکه درمحاسبه ونظریات علمی هم‌فکرش چنانست که گوئی حرکت مجموعهٔ ازسکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتی که به‌تعقل حاصل‌میشود وبصورت علم‌وفنون درمیآید حقایق هست اماحقایق نسبی واضافی است نه‌حقایق مطلق وعلم بکنه‌نیست وبرای منظوری‌است که بیان کردیم . خواهید گفت دراینصورت حکمت وفلسفه‌چه‌معنی داردوآیا انسان ازدرك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست وانسان قوهٔ ادراك حقیقت رادارد اماآن تعقل نیست ومراد ازتعقل ترتیب دادن قضایا ومقدمات صغری وکبری وگرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش‌را درعلم منطق بدست میدهند که‌آن بجای‌خود درست وسودمند والبته درعلوم‌و فنون‌بکاراست‌اما وسیلهٔ‌ادراك حقیقت نیست وتعقل چون ازدرك مستقیم حقیقت عاجزاست ناچارراه رادورتر کرده بساختن مفهومات‌کلیه وکار بردن‌آنها میپردازد .

دراینجا باید یادآوری کنیم‌آنچه راپیش ازاین‌گفته ایم که سابقاً وقتیکه حکمت یافلسفه میگفتند مجموع مقدماتی راکه محققان ومتجسسان بدست‌آورده بودند قصد میکردند وآنرا بحکمت‌نظری وعلمی‌وهریك ازاین‌دوراهم بفنونی‌منشعب میساختند مانند طبیعیات وریاضیات والهیات اماکم‌کم اکثرآن فنون ازحکمت جدا ومستقل گردیدند و آنهاهمان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل وسایل امرمعاشند نه‌برای درك حقیقت ولی انسان ادراك حقیقت هم میتواند بکند وسزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم وآن تقریباً مطابق است باعلمی که سابقاً فلسفه اولی والهیات میخواندند واروپائیان بپیروی ازارسطو متافیزیکا (۱) میگویند ومترجمان ماالین‌کلمه راتحت لفظی ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته‌اند اماچون این‌لفظ ترجمهٔ خوبی نیست وهمه‌جا نمیتوان بکاربردما همان‌لفظ فلسفه رابرای این‌معنی بکار میبریم جزاینکه بایدمتوجه بود که‌دراین مورد فلسفهٔ رابمعنی‌اخص گرفته‌ایم که تقریباً مطابق بافلسفهٔ اولی والهیات است .

پس بعقیدهٔ برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم‌بکنه اشیا وادراك حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیراکه تعقل همانا تصور وتصدیق است‌و تصور وتصدیق ادراك حقیقی نیست (۲) چه‌ادراك حقیقی‌آنست که ادراك کننده باادراك شونده یکی‌شود (اتحادعاقل ومعقول) واینحال به‌تصور وتصدیق دست نمیدهد بلکه‌بعمل وقوهٔ دیگری دست میدهد که برگسن آن‌را لفظی (۳) میخواند که مادواصطلاح برای‌آن

---

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق مبنی برتصور است وتصور حصول عکس شئی است درذهن نه‌اتحاد ذهن باشئی وغالبا مصنوع ذهن‌است .

(۳) آن‌لفظ Intuition است وآنرا درمواردمختلف به‌لفظهای مختلف میتوان ترجمه‌کرد گاه باید وجدان گفت وگاه حدس وگاه‌کشف وگاه اشراق وگاه ادراك وگاه‌الهام مانندآنها برگسن آنرا بمعنائی گرفته است که مادرون‌بینی ترجمه‌کردیم که بامعنی اشتقاقی آن مناسب‌است وجان‌بینی هم میتوان گفت زیرادرواقع نظر برگسن اینستکه به‌اینعمل‌جان وروان رامیتوان دید‌چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل بازکن که جان‌بینی وخواجه حافظ هم میفرماید .

دیدن روی ترادیدهٔ جان بین باید   وین‌کجا مرتبهٔ چشم جهان بین‌من است

پیشنهاد میکنیم وهردورا بکارمیبریم یکی‌ازآن دواصطلاح که بترجمهٔ‌تحت لفظی نزدیك است درون بینی‌است ودیگری که بحاصل معنی نزدیك تراست جان بینی‌است .

برای کسانیکه باصطلاح عرفاآشنائی دارند میگوئیم آنچه مادرون بینی یــا جان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را درنظر بگیرید همان است که مراقبه میگویند و اگرحاصلش را منظور بدارید‌آنست که مکاشفه میخوانند اماما‌برای اینکه بعرفان نیفتیم وبیاناتمان باتصوف خلط ومشتبه نشود بجای مراقبه ومکاشفه همان درون بینی یاجان‌بینی را بکار میبریم درعین اینکه خودرا ازاستعمال الفاظ مراقبه ومکاشفه هم درموقع حاجت ممنوع نمیداریم .

حاصل اینکه برگسن ادراك حقیقت را میسر میداند و آنرا فلسفه میخواند وراه وصولش‌را استدلال واحتجاج واقــامهٔ برهــان نمیپندارد بلکه درون بینی را وسیلــهٔ آن میانگارد .

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی باتعقل منافات دارد وقوهٔ درون بینی باقوهٔ عقلیه متباین است‌بلکه برعکس است ودرون بینی‌هم نوعی ازتعقل‌است بلکه مرتبه‌اعلای تعقل است وفرقش باتعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسطح میگردد و بعمق فرونمیرود ولی درون‌بینی بدرون میرود . درمقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانندعمل کسی است که چون بخواهد ازاحوال خانه‌آگاه شودگرداگرد خانه بگردد ودرودیوار را ازبیرون ببیند وعکس بردارداما درون بین مانندآنست که بدرون خانه میرود واجزاء خانه را یك‌یك می‌بیند وباآن آشنا میشود .

البتــه این تشبیه ازحقیقت بسیار دور است زیراکــه نسبت بخــانه سیر بیرونی و درونی است ازیك نوع است ولیکن سیر درونی وبیرونی حقیقت ازیك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم درامور معنوی‌تعقل مانند شنیدن است ودرون‌بینی مانند دیدن یا بعبارت دیگر تعقل وصف عیش است ودرون بینی تمام‌عیش‌است درون بینی ادراك حقیقت است تعقل وصف وتعریف ورسم‌آنست بوسیلهٔ درون بینی خود شئی را میتوان دید اما بتعقل ازآثارش پی‌بوجودش برده‌میشود وخلاصهٔ درون بینی‌آنست که عاقل بامعقول‌یکی شود نه‌اینکه عاقل معقول را تصور کند بازدرمقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که درد را حس میکند اماعالم مانند کسی است که درد رادر کتاب میخواند ونظربااین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عقل وقتی دوربین میشود که بامطلوب که متحد وهمدرد گردد .

بهترین مثال‌برای تفاوت‌تعقل بادرون‌بینی همانست که سابقاً درکار زمان وحرکت گفتیم وقتیکه برای معلوم‌کردن حرکت یازمــان نقاطی راکه متحرك ازآنجا میگذرد یا اوقاف‌آنرا درنظر بگیرند وبتصور درآورند این تعقل است وادراك ظاهر امرست

Sympathie intellectuele (۱)

چون رجوع بضمیر خود کردید وحرکت و زمان را ازآنچه‌درنفس واقع‌میشوددریافتیداین درون بینی وادراک کنه وعمق شیئی است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیلهٔ تعقل منطقی و بغیر وسیلهٔ درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که می خواستند بدلیل و برهان بدون ترجمه و مشاهده خواص جسم وحقایق مادی را در یابند و همچنانکه علوم طبیعی بوسیلهٔ تجربه ومشاهده بمرحله تحققی رسید فلسفه هم بوسیلهٔ درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است بـاین مرحله خواهد رسید تـا کنون فیلسوفان غالباً کار اهل علم‌وفنون‌را کرده‌اند یعنی جای اینکه بدرون‌حقیقت بروندگرداگردآن گردیده‌اند مانند اهل علم خواسته‌اند بتفصیل وتشریح حقیقت را دریابند وآنرا بوصف وتعبیرلفظی حد و تعریف درآورند وحال‌آنکه تعبیرلفظی یعنی نطق وسخنگوئی نتیجهٔ عقل‌استوجز چیزهائیکه بتعقل‌درمیآید حقیقی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراک کردنی‌و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی اینستکه حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده نسبی واضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجاکه انسان‌را از درک حقیقت عاجزدانسته ووصول بفلسفه‌را نامقدور پنداشته‌اند .

نظر باینکه سخنگوئی نتیجهٔ عقل است وعقل حقیقت اشیا رادر نمی یابد وآنچه را در مییابد باید تجزیهٔ و تفصیل کند تا حدورسم یا وصف وتعریفی ازآن‌بنماید الفاظ و عباراتیکه در سخنگوئی بیرونند‌فقط معانی راکه عقل در مییابد میتوانند بـه بیان در آورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراک میشود وافی نیستند چـه‌آنها حقایقی بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حدورسمی برای آنها ترتیب داد . از اینروست کـه کسانیکه بدرون بینی حقایقی درک میکنند آنهارا نمیتوانند مانند اهل علوم وفنون‌ببیان علمی و منطقی درآورند وبنابرین یـااز اظهارش خـود داری میکنند یا بتشبیه وتمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یا جان بینی‌بشرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن‌برای درک حقیقت وساختن فلسفه‌حقیقی‌بیشنهاد میکند وخوددراین روش گام برداشته‌ودرمباحثی چند تحقیقاتی نموده که ازاین پس بآنها اشاره کرد.

بسیاری از محققان براین روش اعتراض کرده‌اند که پـایهٔ محکم ندارد وبنیادش بروهم است علم و عقل راکنار میگذارد و بجای‌علم عرفان میبافد واستمدادازباطن (۱) میکند و اوهام میتراشد و بجای دلیل وبرهان ذوق ووجدان راکه میزانـی ندارد بکار میاندازد اما برگسن وطرفداران او میگویند اشتباه کرده‌اید که میپندارند ما علم‌را کنار گذاشته‌ایم ما معتقدیم که اول‌باید تحصیل علم کرد پس‌ازآن باید بدرون بینی یعنی‌فلسفه

---

(۱) Mysticisme

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یابد عقل را هم منکر نیستم چون درون بینی همان قوهٔ عقلیه است که توجه خود را از عمل وامور معاشی منصرف وبسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از اینجهت است که فیلسوف هرچه از آلایشهای دنیوی دورتر و وارسته‌تر باشد دردرون بینی و رسیدن بحقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال بحوائج معاشی و زندگانی است که عقل را از توجه بحقیقت بازمیدارد درون بینی خیال بافی و اوهام‌تراشی نیست وبنیادش برعلم باید باشد جز اینکه از بیرون وعالم‌ظاهر بدرون وباطن متوجه است وکاری است بس‌دشوار و مشقت دارد وبآسانی میسر نمیشود و اما اینکه میگویند عرفان باقی و استمداد از باطن‌میکنند اگر مراد ازعرفان یاوه گوئی و از استمداد ازباطن بی‌فکری و یله دادن ببخت و اتفاق است برگسن فرسنگها از آن دور است فکررا بشدت بکار می‌اندازد و هرچه میگوید از روی نهایت تأمل ومطالعه و تحقیق است واگر مراد از عرفان بدرون نگریستن و با مراقبه بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق ووجدان اگر مقصود شور ومستی جوانی و جاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم و قوهٔ حدس‌صائب و نکته بینی است ما مدعی هستیم که این‌قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هرکس در هررشته ازعلم وصنعت وادب‌وکشف حقیقت کار میکند بدون این قوه رنجش بیهوده است‌چنانکه پزشك البته باید معلومات طبی را بدرستی فراگرفتن باشد امااگرذوق نداشته باشد درتشخیص بیماری بخطامیرود و شاعر ونقاش ومهندس و مانند آنها اگرذوق سلیم نداشته باشند بد شعر میگویند و بدنقش میکشند و زشت ساختمان میکنند . مخترعان وکاشفان همه اختراعات واکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند وگرنه بسیارکسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته‌اند اختراع و اکتشافی نکرده‌اند . هزار ها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند . اما فقط معدودی از ایشان که ذوق و قوهٔ درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رأی تازه اظهار کرده‌اند .

پس علم و تعقل لازم است اما بی‌ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمیانجامدو پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نمیرسد اماآنچه بدان میرسد حقیقت است‌وحقیقت‌مطلق است نه‌حقیقت اضافی‌ونسبی و باید همه راهروان دست بدست دهند تا بحقیقت‌کل برسند وفلسفهٔ تام ساخته شود .

از آنجاکه بیان فلسفهٔ برگسن راآغاز کردیم تا اینجاحاصل مطلب‌این‌شد که‌حقیقت استمرار است‌وفلسفهٔ‌ادراك استمراراست بوسیلهٔجان بینی اینك‌می‌پردازیم ببعضی‌ازمطالبی که برگسن براین بنیادوبدین روش تحقیق فرموده است .

☆☆☆

درآغاز این سخن گفتیم مسئله که برگسن درنخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود سپس دامنهٔ مقدمات دراز شد وجز این چاره نبود ولازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی اوآگاه شوند اکنون اگر بیان‌ما وافی بوده ومطلب دستگیرشان شده‌مسئله جبر واختیار بوجهی که برگسن پیش خودحل نموده آسان خواهد بود .

البته بحث برگسن دراین مسئله مبتنی برعملیات است ونظر براشکالاتی که دارد اهل علم برمختار بودن انسان میکنند وعمدهٔ‌آن اشکالات دراین زمان مسئله وجوب‌ترتب معلوم برعلت است که چون هیچ امری بی‌علت نمیشود پس ارادهٔ که هرکس برهر امری میکند علتی دارد وآن علت راهم‌علتی است وسلسلهٔ این‌علت ها همچنان‌کشیده است پس ارادهٔ مزبور نظر بوجوب ترتب معلوم واجب بوده وآنکس دراراده خود مختار نبوده است . واززمانیکه قاعده تداعی معانی واجتماع‌آنها درذهن برحسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت‌گرفت که چون حصول هرمعنی درذهن مایهٔ حصول معنی‌دیگر میشود پس‌معانی نسبت بیکدیگر حکم علت ومعلول دارند وجوب ترتب‌معلول بواسطهٔ قانون بقای‌کار مایه‌نیز تائید شد ازآنرو که گردش جهان را مانندگردش ماشین های‌کارخانه جلوه گر ساخت وتصور جهان ماشینی را برائ دانشمندان پیش‌آورد واین قاعده را نسبت بکارمایهٔ حیاتی وخودآگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند وچنین پنداشتند و نیروئی که مایهٔ حیات وخودآگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است وباندك تأمل آشکار میشودکه اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمیماند وجمیع عمال واردات انسان موجب خواهد بود .

برگسن میگوید‌کسانیکه این استدلال را میکنند وهمچنین آنانکه این استدلال را میخواهند بدلیل وبرهان باطل‌کنند همان اشتباه را دارندکه‌گفتیم که درامور کیفی مانند امورکمی نظر وحکم میکنند وحقیقت زمان راکه استمرار است بازمان ظاهری که مرتبط بمکان است خلط مینمایند قاعدهٔ وجوب ترتب معلوم اگر درست باشد در اموری است که بتعقل منطقی درمیآید یعنی مربوط بامور مادی وکمی میباشند ولی بامورکیفی وبنفس خودآگاه تعلق نمیگیرند . معانی درذهن انسان مانند افراد اعیان واشیا نیستند تابریکدیگر منطبق ومنظم شوند وحکم علت ومعلول برآنها جاری‌گردد وچنانکه‌گفتیم تنوع‌احوال نفس‌غیرازتعدد وتکثرافرادی‌است . احوال دریکدیگر متداخلند ودرعین متنوع بودند متحدند . هرحالتی ازحالات نفس انسان تمام نفس است نه‌ازاجزاء جدا ازنفس بعبارت دیگر اگرمثلا کسی بنابرمهر فرزندی بفرزندخود نوازش کند یااگر ازروی کین دیگری را بزند یابرحسب خواهش نفس عملی بکند نباید‌گفت مهری که‌در نفس اوعارض شداورا برانگیخت که اراده برآن نوازشی کند یاکین اورا برانگیخت که اراده برزدن نماید یاخواهش نفس اورا وادار بآن عمل‌کرد زیراکه‌آن مهروآن کین‌و

آن خواهش وهرحالت دیگری ازحالات نفس همان خودنفس میباشدنه اموری که عارض نفس شوند پس ارادهٔ که برزدن‌یانوازش کردن یاعمل‌دیگرصادرشد معلول‌خودنفس‌بودنه معلول معنائی که برنفس عارض شده باشد که‌آن معنی‌هم معلول معنی دیگر باشد وسلسلهٔ علل ومعلول‌را بکشیم‌وعمل‌را موجب‌بخوانیم وقاعدهٔ کارمایه هم‌درنیروی حیاتی ومخصوصاً درنیروی خودآگاهی یعنی نفس‌مسلم نیست که جاری باشدواین مسئله هنوز تحت مطالعه وقابل بحث وجستجوی بسیار است .

این‌تحقیق برگسن که بسیار مفصل‌است ومافقط بااشاره‌ازآن اکتفا میکنیم مبتنی برهمان عقیده‌است که درباره نفس اظهار کرده واجمالا بیان کردیم که نفس همان‌استمرار احوال است، این عقیده راهم بدرون بینی وجدان حاصل کرده ومدعی است که هر کس درنفس خوددرون بینی کند این حقیقت‌را درمییابد ونیز برهمه کس ازهمین راه‌مکشوف ومشهود است که‌نفس درارادہ های‌خود مختاراست وچیزی اورا ازاین اختیار بازنمیدارد مگر ملاحظات وموانع خارجی که بساهست که انسان برامری اراده میکند که به میل و اقتضای نفس‌نیست وبرای‌مصلحت یاملاحظات دیگر است‌وآن ربطی به‌مسئله‌جبر واختیار چنانکه محل‌بحث ماست نداردزیرا اگر نفس‌بنابر مصلحت یامقتضیاتی برامری بغیرتمایل خود اراده کند همین دلیلی برمختار بودن اوست .

☆☆☆

بنیاد فلسفهٔ برگسن‌را درکمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدرکفایت تفصیل دادیم تابرخوانندگان چیزی دستگیر شود اما مباحث مختلفی که برگسن درآن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده وآن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمیتوانیم بیان کنیم چون هرقدر باختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شدپس ناچار باشاره میگذرانیم که‌همینقدر خوانندگان دریابند که‌آن دانشمند درچه‌مباحث فرورفته وازآن بوستان‌برای دوستان چه‌تحفه‌آورده است .

مسئله جبر واختیار راکه بآن اشاره کردیم برگسن درهمان رسالهٔ نخستین طرح کرده‌است . درکتاب دومی که انتشار داده و « ماده وحافظه» نام‌گذاشته است بتحقیق امر حافظه پرداخته است ازآنرو که رکن مهم وجود نفس خودآگاه را حافظه تشخیص داده است ومقصود ازحافظه دراینجا اعم ازخیال وحافظه است یعنی‌هم حفظ محسوسات وهم حفظ معانی را شامل است .

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خودآگاه هست حاجت بشرح وبیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد وشخص هیچ چیز ازگذشته را بیاد نداشته باشددلیلی بروجود نفس‌مستقل نخواهد بود . سخن دراینست که‌آیا حافظه ازخواص ماده است یاامری است‌مجرد ازبدن . بعضی ازفیلسوفان ومخصوصاًازعلمای ابدان مدعی‌شده‌اند

که حافظه درمواضع معین‌ازدماغ یعنی‌مغز سرجا دارد وبفاسد شدن‌آن نقاط مغزچنانکه دوبعضی ازبیماری هاواقع میشود حافظه‌هم باطل وفاسد میگردد پس حافظه خاصیت‌ماده است . برگسن باشرح وبسطی تمام درکتابی که نام بردیم ودرتصنیفهای‌دیگر خود با تحقیق درچگونگی حافظه وبیماریهائی که حافظه را مختل میسازد بوجه علمی بازمینماید که حافظه خاصیت مغزیست وفرق است میان حافظه وذاکره یعنی فرق است میان اینکه چیزی را دریاد داشته باشند واینکه آنرا بیادبیاورند . حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را دریاد نگاه میدارد امر مادی وخاصیت دماغ نیست‌بلکه بعکس است یعنی‌ماده حاجب حافظه ومایهٔ فراموشی است وفقط ذاکره است که عمل دماغ است تصاویر اشیا و معانی همواره درحافظه مضبوط است وهیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که برحافظه کشیده شده‌وذاکره‌قوه‌ایست‌ازدماغ که بموجبانی‌ودراوقاتی‌پرده‌راپس‌میکشد وآنچه درحافظه مضبوط است بیادمیآورد .

ذاکره عمل است وعمل‌کار بدن است ودماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی‌از بدن‌است ولی حافظه انبار صوراست وصور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند ومعانی درمکان نیستندبلکه درحرکت وتحول استمراری میباشندکسانیکه حافظه راخاصیت دماغ یعنی‌تن میدانند بازهمان اشتباه رادارندکه استمرار احوال رابنظر امرمکانی مینگرند .

حافظه‌که صور درآن مضبوط است راجع بزمـان‌گذشته است ودر سطح خود آگاهی نیست بلکه درعمق است . ذاکره که عملی است که بواسطه‌آن صوررا بیاد یعنی سطح خودآگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد ودرواقع امر نامحسوس را محسوس میسازد پس متعلق بماده یعنی تن‌است زیراکه زمان حال همانا مرتبط بحس است وحس بماده تعلق دارد .

وچون بحقیقت بنگری امورگذشته معدوم نیستند موجودند فقط ازمنشأ اثر بودن افتاده‌اند وفرق‌گذشته وحال اینست‌که امورگذشته درعمل فعلی‌دخالت ندارند وآنچه‌در عمل فعلی دخالت داردآنرا حال حاضر مینامیم . شخص انسانی بزمان حال مشغول است ازآنروکه باید برای امرزندگانی عمل‌کند وازگذشته یعنی ازاموری‌که موجودند ولی درحافظه میباشند فقطآنچه رابرای عمل‌زندگانی بکارمیآید بیادمیآورد وحاضر میکندپس فراموشی‌نسبت باموزگذشته ازجهت اشتغال بامرزندگانی است‌پس‌اغراض زندگانی‌است که‌فراموشی وغفلت میآورد واگر شخص ازاغراض زندگانی وارسته شود امورگذشته همه برای اوحاضر خواهد بود چنانکه بتجربه رسیده است که این حالت‌را برای اشخاص دردم احتضار دست میدهد که جمیع اموری راکه‌درمدت زندگانی ادراک‌کرده‌اند دریك آن بیادمیآورند ازآنروکه‌درآن‌آن ازدنیادست شسته ووارسته شده‌اند .

تحقیقی که برگسن درامر حافظه ومسائل مربوط بآن‌کرده مبسوط است ومنجر بتحقیقات واظهار نظر های بسیار درمباحث مختلف روانشناسی شده است ازقبیل مبحث

تداعی معانی ومبحث کلیات یعنی حقیقت آنها وچگونگی حصول صور کلیه درذهن و نیز مبحث خواب وآنچه درخواب دیده میشود ومبحث فکر واعمال دماغی وعقلی وروبهمرفته ازهمه تحقیقات بوجه بدیع علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی یانفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یاروحی دارد مستقل ازبدن وازدماغ که آن نفس درزمان است ودرمکان نیست وشامل احوال گذشته است واحوال آینده راآماده میکند وبادماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل وامیدارد ودرآنهنگام بجهان مکانی مرتبط میشود وزمان حاضر را صورت میدهدو چون روح ازتن مستقل است ومحصول تن نیست میتوان معتقدشد که حیات اوهم بسته بحیات تن نباشد وپس ازتن باقی باشد .

✲✲✲

سخن در نفس وخودآگاهی اومـا را بگفتگوی تن یعنی جسم یامـاده کشانید . برگسن جهان جسمانی ومادی را چنانکه بعضی ازحکما ادعا کرده‌اند بی حقیقت نمیداند ومیگوید ممکن است آنچه مـاازعالم مـادی ادراك میکنیم نمایشها وظواهر باشد امـا اگرهم چنین است البته حقیقتی هست که این قسم درنظرما نمایش مییابد راست است که ماغیر ازتصاویر چیزی درك نمیکنیم اماناچار اصلی هست که این تصاویر عکس اوست وچنین نیست که این تصاویر موهوم وبی حقیقت باشد وفقط مخلوق ومصنوع ذهن یـا دماغ ما باشد دماغ جزئی است ازجهان مـادی نه‌اینکه جهـان مادی ناشی وحاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد وتکثر واختلافی که درآن دیده میشود بمقتضای عملی است که انسان مجبور است درمحیط خود بکند چون بـاید درمحیط خود عمل کند ناچار است آنرا باجزاقسمت نماید که درهرجزئی بتواند تصرف کند واین تجربه وتقسیم را بتوسط حواس وقوای مدرکهٔ خودانجام میدهد پس ادراك انسان ازاشیامتناسب است با عملی که درآن اشیا بکند .

درهرحال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك میشوند بعضی ازآن تصاویر برای انسان تن را مصور میسازند وبعضی دیگر اجسامی را که برتن محیط میباشند واینـدو قسم ازتصاویر بریکدیگر تأثیردارندوازیکدیگر متأثرمیشوند بعبارت‌دیگرهریك درديگری حرکاتی احداث مینمایند .

حرکت امری است حقیقی امـا حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك رانسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت وکیفیت است ودرنظر برگسن همه تغییر است وهمه حرکت است امـا متغیر ومتحرکی درکار نیست وتصور حرکت رابايد قیاس بنفس نمود که حرکتش بدرون بینی دریافته میشود : درواقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است .

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوال است زیراکه عین

حرکت وتغییراست اگر بنظرسطحی بنگریم یـا بعد مجردی لازم است تا حرکت درآن واقع شود ولیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است ومکان یا بعد بواسطهٔ حرکت درذهن مصورمیشود . درواقع ذهن خطا میکند که بعد راثابت میگیرد و برحرکت مقدم میپندارد وسببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیزثابتی فرض کند وسکونی قبل ازحرکت قائل شود وحاصل آنکه نه‌زمان مجرد حقیقت دارد نه‌مکان یابعد مجرد واین هردوتصوری است که برای ذهن نظربحاجت عملی دست میدهد وحقیقت استمرار وتحول احوال است .

این مبحث ماده ومناسبتش بـا روح وخودآگاهی نیزتحقیق عمیق مفصلی است که مافقط‌اشاره‌ای‌ازآن کردیم وبرای تفصیلش بیش ازاین جانداریم .

☆☆☆

درکتاب معتبرخودکه آن راتحول خلاق نامیده است برگسن بتحقیق درامر حیات یعنی‌جان وجانداری میپردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد میشود وتصدیق میکند که موجودات جاندار درحال تحول وارتقاء بوده وهستند و ازمراتب بسیارپست وساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده‌اند جزاینکه سیرحیات درراه کمال‌درچندین خط مختلف بوده است یکی ازخطوط خط سیرگیاه است که مواد حیاتی و غذائی رامستقیماًازعناصر طبیعی میگیردیکی‌دیگر خط سیرجانوران است که مواد غذائی رابیشتر ازنباتات درمیابند جانوران هم دورشته بوده ودونوع سیر کرده‌اند یکی رشتهٔ که منتهی بظهـور جانوران موسوم بهوام شده ومرتبهٔ کمالش مـورچه وزنبوراست که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشته‌ای که بجانوران‌استخوان‌دار وچهارپایان رسیده و سرانجام بنوع بشرمنتهی شده که آن نیز درزندگی محتاج باجتماع است .

ایندورشته ازجانوران گذشته ازاینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله‌ای که برای‌پیش بردن امرزندگانی‌دارند نیزمتفاوت‌است باین‌معنی که چون جانوران باید درامرزندگانی تدبیر بکارببرند قوهٔ تدبیری درطبیعتشان نهاده شده‌است که بواسطهٔ آن بفطرت و بدون رویه عملیاتی میکنند وآلات و ادواتی را که طبیعت بآنهـا داده است بکار میاندازند وامر زندگانی خـود را پیش میبرند . این قوهٔ تدبیری فطری که آن راغریزه (۱) هم نامیدیم در همهٔ جانوران هست امـا درجانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه وزنبور عسل کاملتر است که بفطرت وغریزه لانه‌های مفصل میسازند و مهندسی میکنند وخوراك فراهم آورده ذخیره مینمایند وامورِاجتماعی خود را انتظام میدهند امـا جانوران رشتهٔ دوم چون درمدارج کمال بالاامیروند تدبیر فطری وغریزی درآنها ضعیف میشود وقوهٔ عقلیه(۲) جای‌آنرامیگیرد وتدبیرامور اجتماعی خود رابتعقل میسازند وتعقل بوسیلهٔ دماغ صورت میپذیرد و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار

Intelligence (۲) Instinct (۱)

عمل میکند و افعالش موجب است وتصرف بکار نمیبرد ولی عملی که از تعقل سر میزند اختیاری است وعقل متصرف است ولی چنانکه پیش ازین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امورزندگانی وازین رو کار اصلی عقل اندازه گرفتن وبکمیت درآوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل درواقع مهندس است و کارعمده‌اش مهندسی است و باماده سروکار دارد مگرآن مرتبهٔ عالی از عقل که خاصیتش ادراك حقیقت است و باکمیت کاری ندارد ومتوجه کیفیت است وآنرادرون بینی نامیدیم و ازمادیات بروحانیت رسیده وازآلایش عمل وارسته شده است و این قوه‌ایست منحصر بانسان چنانکه میتوان گفت انسان جنس چهارم ازجانداران است (۱)

پس ازآنکه قاعدهٔ تحول موجودات راقبول کردیم واین مسئله پیش میآید که آنچه باعث تحول وتنوع موجودات میشودچیست وچه چیزماده‌رابرمیانگیزد که باینصورت‌ها درآید . علمای طبیعی داروین و اسپنسرآن راخاصیت خود ماده پنداشته‌اند که برحسب تصادف و پیش آمد امورخارجی تغییراتی دست میدهد واین صورتهاراپیش میآورد و گفتیم که آنان جهان رابماشین مانند کرده‌اند(۲) بعضی دیگر برای جریان امورطبیعی غایتی فرض کرده‌اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه برحسب اراده مدرکی مانندارادهٔ انسان وضع میشود (۳) تصور ماشینی جهان نظرحال را مقدمهٔ آینده میپندارد.

برگسن اگرچه بنظرجماعت دوم متمایل تر است هیچیك ازاین دو نظر را تمام و درست نمیداند ومعتقد است که درطبیعت قوه‌ایست که اورابسوی حیات میکشاند وآن قوه را نشان حیاتی مینامد (٤) که قوه ایست واحد ولیکن چون درماده عمل میکند بواسطهٔ مقاومت ماده میشکافد ومانند نارنجکی میترکد وپخش میشود وبشعبه های بسیار منشعب میگردد وبصورت اجناس وانواع واصناف وافراد درمیآید وباداروین ولامارك وپیروان آنان این اختلاف نظررا دارد که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع رابتحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمیداند بلکه معتقداست که چون ماده‌مستعد شداجناس وانواع ناگهان صورت میگیرند اینست که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجك میترکد .

چون دراحوال قوهٔ حیاتی بانظرتأمل مینگریم خاصیت اصلی اورا چنین درمییابیم که جریانی است ازتخمی بتخم دیگر و مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این

---

(۱) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که بهوام منتهی میشوند جنس سوم جانورانی که بپستانداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان .

(۲) واین رای را اروپائیان Mécanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی .

(۳) واین نظررا Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت ومقصد .

(٤) Elan vital

قوهٔ حیات که نهضت میکند اگر حرکت و اختیار را از دست داد وبحال خمودافتادو به-
استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود و اگر بحرکت‌درآمدواختیار
رابدست گرفت ومیدان‌عمل‌خود راوسعت دادجانور خواهد بود ودرجانوران‌می‌بینیم‌ازجمله
اجزاء بدن سلسلهٔ‌اعصاب مخصوصاً اهمیت‌میبابد چنانکه گوئی همه اجزای دیگر بدن‌برای
وجود اوست و هرچه سلسلهٔ اعصاب روبکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون باختیار
میگردد . گیاه وجانوری که اعصاب ندارد یااعصابش ساده وبی‌پیرایه است‌ازاختیار عاری
است وافعالش‌موجب‌است‌وبنابرین میتوان معتقدشد که سلسلهٔ اعصاب است که منبع‌ومخزن
اختیار درافعال میباشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه‌ایست اصیل که در ماده عمل‌میکند وعجائب بظهورمی-
آورد وغریزه وعقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی ازهمین قوه میباشندپس
اصل این هردو یکی‌است‌ومنظورازآنها هم‌یك‌چیزاست وآن‌عمل کردن درماده‌وتدبیرامر
زندگیست تفاوت غریزه باعقل‌اینست که غریزه‌آلات وادواتی‌راکه طبیعت‌دروجودجانور
موجود ساخته بکار میبرد اماعقل‌اینست که غریزه‌آلات وادوات را ازمواد بیجان‌میسازدو
بکار میاندازد . غریزهٔ میدان عملش محدوداست اماهمان عمل را ازآغاز بنحو کمال‌انجام
میدهد عقل ازآغاز بنحو کمال‌کار نمیکند ومحتاج بپرورش‌است‌امامیدان‌عملش نامحدود
است و بینهایت قابل‌ترقی و تکمیل است غریزه مقرون بشعور نیست‌وخودآگاهی نداردااما
عقلا خودآگاه‌است واین هردو قوه همچنانکه ازیك قوهٔ‌واحدیعنی نشاط حیاتی‌ناشی‌شده-
اند در این خاصیت نیز مشترکند که هردو ازوجودی بوجودی دیگر بارث منتقل میشود
اما غریزه ثابت و غیر مترقی است درحالیکه عقل قابل ترقیست و آنکه هست میتواند
برتر برود غریزه نمی‌جوید و مییابد اما عقل تـا نجوید نمییابـد ولیکن عقل بجستجو
چیزها می‌یابد که غریزه را بدان دسترسی نیست . شعور و خود آگـاهی بـرای اینکه
خود را از قید ماده آزاد کند ازراه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل
را پیش بگیرد غریزه چون با عقل مقرون شد و ایـن هردو از آلایش اغراض عملـی
پاك ووارسته شدند روحانیت دست میدهد وجان بینی یا درون بینی میسرمیگردد وچون
این امرجزدر انسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصود و
غایت‌حیات است .

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتـی نامیدیم
وآن غیر مادی‌ومجرد است‌اما در ماده‌عمل میکند‌وچون درست بنگریم‌اشیاءحقیقت ندارند
بلکه فعل وحرکت حقیقتند . همین قوهٔ‌حیاتی که شعور وخودآگاهی هم‌خاصیتی ازخواص
اوست چون قوس نزول می‌پیماید و بی‌نهایت بحال خود در میآید ماده میشود و چون
در قوس صعود میرود وجنبش ونشاطش قوت میگیرد شعور و خود آگاهی است اینست
که ماده بمنزلهٔ مرگ است و خودآگاهی زندگی‌است . قوهٔ‌حیاتی امریست که در حال

حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری‌شده است (۱) نشاط حیات‌قوه‌ای نیست که مصروف شود بلکه خلاقیت دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است .

اینست معنی «تحول‌خلاق» یعنی تحولی که خلاقیت دارد .

کتاب تحول اخلاق برگسن گنجینه‌ایست از تحقیقات عمیق که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم ودرآن کتاب باشرح و بسطی‌هرچه تمامتر بیان شده وهمه‌مبتنی برمشاهدات‌و تجربیات علمی میباشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمهٔ آن تحقیقات بپردازیم ومطالب را بدرستی‌توضیح کنیم وچاره نیست جزاینکه‌باین اشارات‌اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم و بعضی نکات دیگررا که از آن کتاب استنباط میشود در مبحث‌آینده مذکور خواهیم داشت.

• • •

پیش ازین گفته‌ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابیست بنام « دو سر چشمهٔ اخلاق ودین» درین کتاب ابتدا بحث میکند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال‌و آداب و عادات پسندیده شمرده میشود ومردم بتخلق بآنها و متابعت ازآنها واحتراز از خلاف‌آنها مکلف‌میگردند از کجا میآید وچه باعث‌شده که‌مردم‌باصول اخلاق گردائیده‌اند سپس همین‌بحث را درباب دین میکند

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین و مبتنی برمطالعات تاریخی و اجتماعی وعلمی‌بسیار دراحوال حیوان وانسان‌ومدنیت‌میباشد که باکمال تأسف بایداز شرح‌آن خود داری کنیم ولی‌لازم‌میدانیم نتیجهٔ‌آن‌تحقیقاترادر چندکلمه باختصار بدست بدهیم .

برگسن برای اخلاق و برای دین دومبدأ و دو سر چشمه قائل است یکی سافل و یکی عالی. مبدأسافل صلاح‌هیئت اجتماعیه است ومبدأ عالی فیضی است که ازعالم‌بالا میرسد .

توضیح این سخن در امرخلاق اینست که بشرچنانکه معلومست وتنها‌بانفراد امرش نمیگذرد و ناچار است که‌درجمعیت زیست کند وانسان‌چه ازجهت‌ماده وچه ازجهت‌روح‌هر چند هرفردش برای‌خود شخصی است وشخصیت خود را ازدست نمیدهدولیکن‌هرشخص‌در همانحال جزئی است ازهیئت اجتماعیه وبسته‌بآن است و از اینجهت‌امرش‌شباهت‌تام‌دارد به سلولهائی که هریك‌وجودی خاص‌میباشند اما مجموع‌آنهاهیئت بدن رامیسازدوآن‌سلولها بتنهائی نمیتوانند زیست کنند .

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعیه نگهبان افراد است پس حالت اجتماعیه امریست واجب وباید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعیه محتاجیست

(۱) بنا براین تحقیقات‌میتوان گفت برگسن و مدت وجودی‌است.

باینکه افراد مقید بقیودی باشند وخود رامکلف بتکالیفی بدانند .

قیودی که درنژاد افراد بـرای حفاظت هیئت اجتماعیه ضرورت دارد درجانوران برحسب طبیعت بصورت فطرت وغریزه درمیآید ودر جمعیتهای انسانیآن قیود را عقل مقرر میدارد وعمل انسانرا که دراصل اختیاری وآزاد است عقل مقید بقواعدی میسازد کهدرآداب ورسوم اخلاق وتمدن را تشکیل میدهند .

پس ضرورت هیأت اجتماعیه که امری است طبیعی وبرای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف وقواعد میباشد وآن اجتماع ازهیئت خانواده آغـاز میکند وبهیئت شهری وکشور وملت منتهی میگردد وبنـا براین قواعـدی که متابعت آنهـا برای انسان تکلیف میشود اصول تدبیر منزل واخلاق وسیاست مـدن را صورت میدهد .

جمعیتی راکه بطریق مذکوریعنی برحسبضرورت وجودهیئت اجتماعیه مقیدبقواعد ورسوممیباشد برگسنجمعیت محدود میخوانندیعنی جمعیتی که درتقیدبقواعد ورسوم نظرش محدود بصلاح ونفع هیئت اجتماعیهاست وروحی که انسانرا بمتابعت اینقیود برمیانگیزد روح مسدود یامحدود مینامند .

بعضی ازمحققان معتقدندکه اخلاقی که هرفرد را دوستدار نوع میسازد وبـه کف نفس احسان وفداکاری نسبت بدیگران وامیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت محدود ومذکور داشتیم یعنینفع وصلاح عامه ولیکن برگسناین عقیدهرا ندارد وتحقیق کرده است که گذشته ازروح مسدود یامحدود که بیان کردیم یك روح بازیـا نامحدود نیز هست که انسانرا بعشق ذوق برمیانگیزد وبدوستی نوعواحسان وفداکاری وامیدارد واین روح ازبرکت نفوس زکیه تولید میشود واز انفـاس قدسیه ایشان فیض میگیرد و این روح است که منشأ ظهور علم وصنعت و تمدن وفلسفه یعنی مایهٔ قوهٔ ابداع و خلاقیت است وسبب آزادی ووارستگی است ومقرون بدلیری ودلاوری است وراهی است بسوی خدا ودر حقیقت ازخدا بخلق میرسد این روحخود بخود بازاست وبکل موجودات عشق دارد وشور برمیانگیزد اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصیهم نداشته باشد .

احوال واخلاق ناشیازاین روح که ازبرکت انفاس قدسیه بوجود میآید مبدأعالی دارد وچنانکه گفتیم ازعالم بالافیض میگیرد .

پس اخلاق دوقسم شد اخلاقی که طبیعت بفشار ایجاب میکند برای مصالح وحفظ هیئت اجتماعیه واخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد میکنند برحسب جاذبه ای که ازعالم بالا میرسد وازناحیهٔ نشاط حیاتی است که امری است الهی ومحض ترقی وکمال است برای افراد وهمبرای هیئت اجتماعیه .

اخلاقناشی ازمبدائی که اولمذکور داشتیم اخلاق سکونیست واخلاق دومی اخلاق

حرکتی است (۱) . اولی را میتوان بعبارت درآورد دومی بیـان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمـات منتسب بموسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراط است اولی از اشخاص افاضه نمیشود بلکه ناشی ازهیئت اجتماعیه است وامریست دنیوی دومی‌هم اگرچه مربوط بدنیاست‌ولی امریست الهی‌وچون همه کس‌راه اتصالی بباطن‌دارد ازنفوسی که باطن‌دارند فیض میپذیرد پس‌آن اخلاق ازاشخاص خاص بدیگران افاضه میشود .

اینست خلاصه بیان برگسن دراینکه اخلاق دوسرچشمه دارد اینك میرویم بسر سردیانت .

برگسن دیانت را با اخلاق از یك مبدأ نمیپندارد ولیکن بی مناسبت هم نمیداند بعقیدهٔ اودیانت هم‌مـانند اخلاق دوقسم است حرکتی وسکونی (۲) که‌آنرا طبیعی نیز مینامد .

درباب دیانت طبیعی یاسکونی تحقیق برگسن چنین است که‌آنچه ازاحوال طبیعت استنباط میشود اینست کـه درنزد اوجماعت برافراد مقدم است وهیئت اجتماعیه اهمیتش بیش ازاشخاص میباشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیه طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم اماانسان دارای عقل است وهرچند عقل غریزه هردو یك منشأ دارند ودووجه مختلف ازیك امرند وعاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن عقل یـا غریزه این تفاوت داردکه شخص را رو بآزادی واستقلال یعنی بانفراد میبرد پس برای اینکه این تـأثیر عقل در جداکردن ومنفرد ساختن اشخاص ازجماعت جبران شود طبیعت عقل را باواهمه ومتخیله ومتصرفه مقرون ساخته است که انسان بآن وسیله قوهٔ جعل پیدا میکند واختراعات وافسانه سازی ومانندآنها نتیجه‌آنست ویکی ازمظاهر این‌قوه وجود افسانه ها واساطیر واوهامی است که میان مردم شناخته شده ومیشود وبنیاد دیانت طبیعی برآنهاست وبرگسن بتفصیل بیان میکندکه چگونه این‌قوه مایهٔ پرستش اشیاء وجانوران واشخاص بزرگ زنده‌ومرده استقرارآداب دینی ومناسك ودعاونماز وقربانی ونذورات ومانندآن میگردد .

درهرحال این دوقسم دیانت که مبنی براوهام است وسیله‌ای است که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعیه برما میانگیزد درمقابل تأثیر عقل که مایهٔ انفراد وتنهائی وجدائی شخص است ازدیگران

---

(۱) بنابراین که درنظر برگسن سکون بـی حقیقت است و نقص است وحرکت حقیقت و کمال است .

(۲) سکونی وحرکتی بهمان نظرکه درباب اخلاق دروواقع دیانت سکونی یـا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعیه آن‌را برمیانگیزد باصطلاح مادین باطل است‌ودیانت حرکتی راکه‌فیض الهی است مادین حق میخوانیم .

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که انسان چون عاقل است قوهٔ تنبه دارد وتنها اوست ازمیان همه موجودات که متوجه بمرگ شده ویقین دارد که میمیرد واین علم او مایه افسردگی او میشود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس چون عقل انسان رااز بقای دردنیا مأیوس میکنند آن قوهٔ طبیعی برای جبران افسردگی او بقای درآخرت را جلوه گرمیسازد و او را بزندگانی امیدوار و علاقمند مینماید وتأثیری ازعقل راکه برای زندگی مضراست باطل میکند .

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومند آن مخصوصاً دربدو تشکیل هیئت اجتماعیه بسته بوجود اشخاص است وبنابراین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تاآنجا که محتاجند باینکه پس از مرگ هم آن اشخاص را موجود و حاضر بدانند و این امرمنجر میشود باینکه اموات راپبرستند و خداوندی برای آنها قائل شوند و داستانها برای آنها بسازند و بمرور زمان بقای آن اشخاص بنحو اعتقاد بوجود یك بدن لطیف متصورمیشودو لطافت آن بدن کم کم باعتقاد بوجود روح منتهی میگردد وعقاید سخیفی که درباب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست .

دیگر اینکه بواسطهٔ قوهٔ تعقل و توجه باینکه از آینده و سر نوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران میباشد پس فکرش مایل میشود که بغیت توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که درامور اومؤثرند بشود و عملیات سحروجادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع مبانی علمی وفلسفی نیز برای آن عقاید و عملیات ساخته میشود .

خلاصه اینکه این قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیلهٔ دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعیه اختیار میکند در مقابل افسردگی و نا امیدی که از عقل درذهن تولید میشود و مایهٔ انحلال جمعیت است .

اما آن قسم از دیانت که مبدأ عالی دارد مبدأش همان مایهٔ دانشی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را بوجود میآورد . ازآن مایهٔ دانش در انسان قوهٔ اشراقی بودیعه گذاشته شده که در عموم بحال ضعف وابهام و محواست ولی ممکن است که قوت و کمال باید تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل دراو نفوذدارد مانند آتشی که درآهن نفوذ آنرا سرخ میکند بعبارت دیگر اتصال خودرا بمبدأ در مییابد و آتش عشق در او افروخته میشود هم تزلزل خاطری که از عقل درانسان رخ کرده مبدل باطمینان میگردد هم علاقه اش از جزئیات سلب شده بطور کلی بحیات تعلق میگیرد و میگوید عاشقم برهمه عالم ازوست .

این حال را میخواهید دین بخوانید میخواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و بباطن (۱) بگوئید .

---

(۱) Mysticisme

در این مقام برگسن شرح مفصلی میدهد در بیان وجدان وحال و اتصال بمبدأ و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند و کم و بیش حق‌وحقیقت را مشاهده کرده‌اند آنگاه بی اختیار بافاضه پرداخته‌اند وحقیقتی را که خود بمشاهده دریافته اند خواسته اند بمردم دیگر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبدأش عشق خالق بکل مخلوقات است یعنی‌ازراه خدا بکل نوع بشرعشق‌میورزد و این عشق غیرازآن محبتی است که ارباب عقل و تعلیم میدهند که شخص باید ابناء نوع خود را دوست بدارد اینکار کارعقل است اما عشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبداء کل موجودات است‌نشاط حیاتی‌است که باشخاص برگزیده افاضه شده ومیخواهد بکل موجودات بسط یابدولیکن‌این بفوریت‌صورت پذیر نمیشود وناچار باز محدود بجماعت قلیلی از مستعدان میگردد .

دیانت سکونی و دیانت حرکتی بعبارت دیگر دین وعرفان بیکدیگر مدد نیز میرسانند دین مقدمهٔ ورود بعرفان‌میشود وعرفان عقایدعامه راصفا میدهد واگر این‌امر عمومیت یابد نوع انسان بطورکلی بخدا نزدیك میشود .

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا وعابدان مسیحی داشته‌اند وفرداکمل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی‌آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب باوست‌خواه‌وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد .

معرفت اساسی که از عرفان حاصل میشود چیست ؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست عشق خلاق است و خالق همانا عشق است عشق مایهٔ حقیقت است‌و خلقت نتیجه عشق است خالق یعنی خدا عاشق است ومخلوق معشوق است وچون مخلوق نتیجهٔ خالق است پس معشوق هم خود اوست .

بیان برگسن در این نیز مفصل ومحققانه و عالمانه‌است ولی ما وارد آن‌تحقیقات نمیشویم که باجمال گذراندنش دریغ است و بتفصیل پرداختن سخن را دراز میکند وآنگهی بگمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و میدانند که طفیل هستی عشقندآدمی و پری .

برگسن کتاب خود را ختم میکند بفصلی در حالت حالیه نوع بشرو خرقیاتی که نصیب او شده است و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او وعلت وقوع جنگ‌ها ووسیلهٔ جلوگیری از آنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز باقضایائی که در دنیا واقع میشود مناسبت ندارد مختصر کلام اینکه برگسن‌ازراه علوم جدید بعرفان رسیده است .

فهرست کسانیکه نامشان دراینکتاب آمده است :

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است

آینده علم
آینده علم بعدالطبیعه
احوال ضروری دانشمند
اختیار ورابطهٔ علت ومعلول
اخلاق بی‌تکلف وبی پاداش
اخلاق مبنی برتصور نیرو
ادوار جهان
استمرار ومقارنه
اصول اخلاق
اصول جانشناسی
اصول روانشناسی
اصول علم مدنیت
امکان قوانین طبیعت
انجیل
اندیشه ها درفلسفهٔ طبیعت
انواع سیر باطنی انسان
بنیاد تحقیق درعلم
بیان فلسفهٔ من
بیدینی آینده
پراگماتیسم
تحقیق در حقیقت مختاریت انسان
تحول خلاق
تشریح ذهن انسان
تورات
جهان نمایش واراده است
حدیث نفس فلسفی
حقوق طبیعی
خنده
خواست توانائی
دایرةالمعارف علوم فلسفی
دلاوران ودلاور پرستی
دورهٔ فلسفهٔ تحققی
دوسرچشمهٔ اخلاق ودین
روانشناسی
روانشناسی مبنی برتصور نیرو
روح جهان
زردشت چنین میگفت
زنداوستا
سرنوشت انسان
سفر تکوین
سیاست تحققی
سیرحکمت
شفا
طریق وصول بزندگانی سعادتمند
علم
عقل منطق
فکر ومتحرك
فلسفهٔ اساطیر

نامهای اماکنی که دراینکتاب آمده است :

اروپا
آلمان
اسکاتلند
امریکا
انگلستان
اندلیس
ایران
بال
برلن
پاریس
پروس
چین
دانتزیك
روم
سویس
فرانسه
کونیکسبرك
هند
هندوستان
ینا
یونان

فهرست اصطلاحات حکمتی که دراینکتاب آمده
با معادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتیکه درجلد دوم فهرست کرده‌ایم دراینجا تکرار نمیکنیم)

اقمار	Satellites
باهم نهادن (مرکب کردن)	Composer
باهم نهاد (ترکیب)	Synthèse
برنهاد	Thèse
برنهادن (وضع کردن)	Poser
برابرنهاد	Antithèse
برابرنهادن	Opposer
برون ذات (شیئی موضوع، عین)	Objet
برون ذاتی	Objectif
بیخود	Inconscient
ثنوی	Dualiste
جان بینی، درون بینی	Intuition
جان شناسی	Biologie
جزمن	Con-moi
جهانشناسی	Cosmologie
خود	Coi,moi
خودآگاه	Consclent
خودآگاهی	Conscience
خودهستی	Chose èn soi, être en soi
درون بینی، جان بینی	Intuition
درون ذات	Sujet
درون ذاتی	Subjectif
دوتاپرست	Dualiste

دوتاگو	Dualiste
دو حقیقتی	Dualiste
ذاکرہ	Rappel, souvenir
روانشناسی (معرفة النفس)	Psychologie
روح	Esprit, âme
روحی	Spiritualist, spirituel
سیارات	Planètes
غریزہ ، فطرت	Instinct
کارمایہ	Énergie
گل چینی	Eclectisme
مذہب، نقادی	Criticisme
مرد برتر	Surhomme
من ،	Moi, ego
موحد	Monothéiste
ناخود آگاہ	Inconscient
نفس	Ame, soi, conscience
نقادی	Critique
وحدتی	Moniste
یکتاپرست	Monothéiste
یک حقیقتی	Moniste
یکی گو	Moniste, monotéiste

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در اینکتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی ساخته شده است .

(اصطلاحاتیکه درجلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمیکنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflee	عمل انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی ، غیرپرستی ، نوعپرستی
Antithèse	برابرنهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéism	انکارخدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جانشناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیائی
Chose	شیئی
Chose en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	باهم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی ، تنبه ، مشعر

Conséquence	نتیجه
Contradictoire	متقابل ، متناقض
Déduction	قیاس ، استنتاج
Détermine	متعین
Devenir	شدن ، کون
Dialectique	روش ، سلوك عقلی
Dieu personnel	خدای متشخص ، خدای شخصی
Différence	اختلاف ، فصل
Différentiation	تنوع ، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dogmatigue	جزمی
Durée	استمرار ، مدت
Dynamique	حرکتی ، قوهٔ
Economiste	دارای مسلك اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی ، خود پرستی
Elan vital	نشاط حیاتی ، نیروی حیاتی
Energie	کارمایه ، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت ، حقیقت
Espri	ذهن ، روح ، نفس
Etre en soi	وجود ذاتی ، وجود مستقل
Evolution	تحول ، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Expérimental	آزمایشی ، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غائیت
Foi	ایمان
Génie	دها ، داهی
Hétérogénéité	ناهمجنسی ، اختلاف
Homogénéité	همجنسی ، یکسانی ، تشابه

Idéal	کمال مطلوب، تصوری
Idèalisme	اصالت تصور، اصالت علم، اصالت معقول، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصوری، معتقد باصالت تصور یاعلم یاعقل یامعقول
Idée – force	تصور نیرو
Idéologie	بحث درتصورات ومفهومات
Image	تخیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	ندانستنی، نشناختنی
Inconscient	بیخود، ناخودآگاه
Indifférence	بی تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب انفراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه‌وری، صنعتی، پیشه‌ور
Iniluence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه، فطرت
Instinctif	غریزی، فطری
Intelligenco	عقل، قوهٔ عقلیه
Inteligible	معقول، قابل تعقل
Intiospection	درون نگری
Intuition	درون بینی، جان بینی، حدس
Libertè d'indifférence	اختیار بی‌وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگانی، تنازع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفهٔ مادی، مادیت
Matérialste	معتقد بفلسفهٔ مادی
Mesuie	اندازه
Militaire	جنگی، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحدتی

Motif	داعی
Musique	نوازندگی ، موسیقی
Mysticisme	توجه بباطن ، مذهب اهل باطن
Nébuleuse	ابری ، ستارهٔ سحابی
Nèo-criticisme	فن تجدید فلسفهٔ نقدی
Non-être	عدم ، نیستی
Non-déterminé	نامتعین ، بی تعین
Noumène	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون ذاتی
Objet	شیئی ، معلوم ، برون ذات ، عین ، موضوع
Ontologia	معرفت وجود ، هستی شناسی ، ذات شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم ، انتظام
Panthéiste	وحدت وجودی ، معتقد بهمه خدائی
Passivité	انفعالیت
Peinture	پیکرنگاری، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل فالانژ
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
Philosophie	حکمت ، فلسفه
Physiologie	علم کلیات احوال بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	بر نهادن ، وضع کردن
Positif	تحققی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفهٔ تحققی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progrès	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت

Psycho-Phyque	علم طبیعی روحی ، علم ربط جسم وروح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Réel	حقیقی ، متحقق
Réflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبیت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religien	دیانت ،دین، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانیت
Représentation	تصویر، نمایش
Résidus	بقایا
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantisme	فلسفهٔ شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Scepticisme	مذهب شك و تردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکرتراشی ، مجسمه سازی
Sélection naturelle	انتخاب طبیعی
Seus	حس
Sensible	محسوس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
Socisliste	دارای مذهب اجتماعی
Société	جمعیت مجمع ، انجمن ، مدنیت هیئت اجتماعیه
Sociologie	علم مدنیت
Spiritualisme	فلسفهٔ روحی
Spiritualiste	روحی . معتقد بروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ناخودآگاه

Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Surhomme	مرد برتر، فوق انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthese	باهم نهاد، ترکیب
Synthétique	ترکیبی
Téléologie	نظر درعلت غائی، هیئت غائی
Thèse	برنهاد، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق، فوقانی، برتر
Transformisme	تبدل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقارنهٔ تغییرات، تغییرات متقارن
Variété	صنف
Vérite	حقیقت، راستی
Vouloir – vivre	مهر زندگانی

فهرست مندرجات

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم

باب دوم

حکمای اروپا در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم